THEODOR GOMPERZ

PENSADORES GRIEGOS

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE LA ANTIGÜEDAD

TOMO 3



H U N A B K U

P R O Y E C T O B A K T U N

THEODOR GOMPERZ

PENSADORES GRIEGOS

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DE LA ANTIGÜEDAD

PRIMERA EDICIÓN EN CASTELLANO
TRADUCIDA DIRECTAMENTE DEL ALEMÁN

TOMO III

EDITORIAL GUARANIA
BUENOS AIRES

THEODOR GOMPERZ
(1832 - 1912)

PENSADORES GRIEGOS

Primera edición en Castellano. Tomo III
traducido del alemán por J. R. Bumantel.

Las notas griegas han sido traducidas por Eduardo Prieto.

Título original: Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie von Theodor Gomperz. Dritter B'and. Erste und zweite Auflage.

NOTA. — El Prof. Eduardo Prieto ha traducido, además, las notas griegas de las págs. 629, 630-632, 637 y 653 del tomo I y todas las notas griegas del tomo II con excepción de las de las págs. 781, 785, 789, 792, 795-797. Las demás notas griegas de los tomos I y II fueron traducidas por el doctor Pedro von Haselberg.

La composición de los textos griegos estuvo a cargo de Juan Carlos Pellegrini, alumno de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.

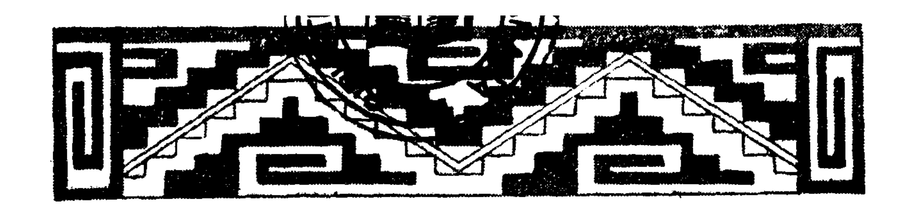
IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINE

LIBRO SEXTO

ARISTÓTELES Y SUS SUCESORES

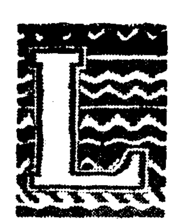
Así como es éste de diligentísimo en el conocimiento de las cosas tomadas individualmente, de las cuales ha abarcado con su espíritu un conocimiento inmenso y casi increíble, y de agudo e ingenioso en hacer entrar estas cosas particulares en las sumas categorías —que distinguió— de todos los entes, también deja hondas dudas cuando se trata de echar los más profundos fundamentos de la doctrina y de consolidar y conciliar entre sí los principios.

HERMANN BONITZ.



CAPÍTULO PRIMERO

LA ANTIGUA ACADEMIA



os sucesores de Platón se nutrieron de la herencia de su vejez. Tan vigorosos, tan llenos de ímpetu juvenil habían sido los impulsos nacidos en la senectud del grande hombre, que durante casi un siglo orientaron la acción de su escuela. También durante este período manifiéstase el predominio alternante de las tendencias del maestro, ley fundamental del desarrollo de la escuela platónica. Es preciso descender hasta casi su término para comprobar una revolución propiamente dicha. A partir de ese momento cesa de obrar sobre el discipulado la fase última de Platón. El nuevo despertar de la eléndica —en verdad socrática—, durante tanto tiempo reprimida, anuncia el advenimiento de la llamada Academia media, que se inicia con el escéptico Arcesilao.

Platón legó la dirección de la Academia al hijo de su hermano, Espeusipo, quien la conservó durante ocho años (347-339). La sombra del pujante fundador de la escuela oscurece la figura de este último, a quien nunca, ni en la antigüedad ni en los tiempos modernos, acordósele la importancia que merecería. Correspóndele el mérito, si estamos en lo cierto, de haber sido el primero en desarrollar la fase de pensamiento representada por el "Sofista" y el "Político". Obra principal suya fueron los diez libros sobre las similitudes (homoia), en los cuales, guiado por las analogías, estudiaba los reinos animal

y vegetal. Reunir las cosas similares, y separar aquellas que no guardan entre sí sino un vínculo más aparente que real, las disímiles, era su propósito. Son, éstas, manifestaciones del mismo afán clasificatorio que caracteriza los dos diálogos platónicos citados, y que en Aristóteles alcanza su culminación. Estamos, pues, autorizados a ver en Espeusipo a un precursor del Estarigita. En efecto, al igual que en éste alentaba en él un vivo interés por el vasto mundo de la experiencia, sobre todo en lo que concernía a las cosas humanas: postura espiritual que lo llevó a ponerse en contacto con los amplios círculos del pueblo de Siracusa, y que determinaron a Timónides a dedicarle su relato de la expedición de Dión. Cabría afirmar que el afianzamiento del sentido empírico es el rasgo que vemos predominar en su espíritu; y avanzando un poco más, digamos que el asiduo trato con el mundo orgánico hizo madurar en él la idea de evolución. Despréndese tal cosa de un pasaje de Aristóteles. No quería, nos dice éste, colocar el principio del bien en la cúspide del proceso cósmico, y justificaba tal denegación invocando a los seres individuales, animales o vegetales, que en el decurso de su vida pasan de lo imperfecto a lo más perfecto. Tal manera de ver, que le hacía considerar como análoga a la fuerza vital orgánica la fuerza primaria, atrajo sobre él la acusación de ateísmo.

Esta tendencia empírico-inductiva tenía su reverso: no admitía Espeusipo sino una dialéctica puramente clasificatoria y, como veremos, más tarde inclusive modificó de manera considerable dicha rama de la filosofía. El respeto por su tío no le impidió rechazar la teoría de las Ideas. Acerca de toda tentativa de definición expresóse con el mismo desdén con que Antístenes menoscabó esta parte de la dialéctica. Al igual que éste, evidentemente quería borrar la diferencia entre los atributos esenciales y los accidentales. "Para definir correctamente una cosa sería preciso conocer todo, puesto que su determinación conceptual supone el conocimiento de las diferencias que la separan de todas las otras". En este punto nos es permisible arrojar una oportuna ojeada sobre el particular carácter de sus estudios de historia natural. Un

testimonio, nada sospechoso de por sí, atribuyele el rechazo de la "división" y de las "definiciones". Pero este rechazo básase únicamente sobre la imposibilidad de formular definiciones satisfactorias, objeción ésta tomada de Eudemo. Derivamos de aquí la conclusión siguiente. Espeusipo ciertamente no se abstuvo de toda tentativa de clasificación, lo cual se desprende tanto del título de su obra capital como de los fragmentos llegados hasta nosotros, por insuficientes que sean. Por tanto, no fué la clasificación en general lo que él rechazó, sino la división de los seres naturales basada sobre las definiciones de las clases. En otros términos, era adversario de esa suerte de clasificación denominada hoy técnica o artificial, y fué el primer campeón del agrupamiento que en oposición a aquélla califícase como sistema natural. Hubiérase alineado junto a Bernard de Jussieu contra Linneo. Whevell, autor de la "Historia de las Ideas científicas", explica este método, triunfante en nuestra época, de la siguiente manera: "La clase fijada de un modo definitivo, aunque no se halle exactamente delimitada y circunscrita, es determinada, no por una línea limítrofe, sino desde el interior, por una línea central; no por lo que ella excluye rigorosamentè, sino por lo que incluye en sí de preferencia; por un modelo, y no por una regla; en una palabra, nuestro guía es aquí un tipo y no una definición". Los fragmentos de la obra, en los que a cada instante tropezamos con expresiones tales como "análogo", "semejante", "similar", mientras que falta todo indicio de delimitación rigorosa y de definición estricta, concuerdan bastante con este resultado, si bien apenas nos esclarecen más acerca de la aplicación en el detalle del principio fundamental, que sobre la disposición de la materia. Por fin, el título de uno de sus libros, "Sobre los modelos o tipos de los géneros y de las especies", encuadra harto bien en el círculo de estas conjeturas. Así, al tender a un sistema natural y combatir el uso exclusivo de la división por dicotomía, Espeusipo muéstrase como predecesor de Aristóteles; por otra parte, ya Platón había renunciado a la dicotomía en el "Político".

El estudio profundizado de la multiplicidad infinita de

las formaciones orgánicas no podía favorecer la hipótesis de que la dualidad o el principio de diferenciación sean al par el principio del mal. No nos sorprende por tanto ver que el sobrino contradice al tío también en este punto. Por lo contrario, es difícil no asombrarse frente a aquellos textos que en ciertos respectos nos muestran a Espeusipo más cerca de los pitagóricos que el propio Platón. Pues, junto a indicios a la vez inciertos e infecundos, hay algo bien establecido: que Espeusipo elevó los números a la dignidad de principios primero de las cosas; que analizó minuciosamente, al modo de los pitagóricos, las analogías entre las relaciones geométricas y las aritméticas, y, además, que entonó en alabanza de la década un himno de color completamente pitogórico. Nuestra sorpresa, empero, cede pronto su lugar a una reflexión que se presenta de por sí al espíritu. La búsqueda de los principios primeros, que condujo a Platón a la especulación numérica, comienza precisamente en el momento en que él menos se ocupa de las Ideas. No ha de extrañarnos pues que el discípulo, en quien tal tendencia se acentúa, no se conforme con relegar dicha teoría a un plano secundario de su pensamiento, sino que la abandone, aunque sin renunciar al mismo tiempo a una tesis fundamental de la gnoseología platónica: que el saber sería imposible si por sobre el mundo sensible no hubiera esencias. Como tales, él reconoce los números. Además, honra a Espeusipo el no haberse entregado sin más ni más a lo que cabe denominar el "analogismo" de los pitagóricos; antes bien, tanto frente a esta tendencia como a la análoga de Platón, demuestra un encomiable anhelo a una más rigorosa diferenciación de los conceptos. Así, no es para él el punto idéntico a la unidad, sino sólo algo aproximado; tampoco considera a la razón como equivalente a la unidad y al bien, sino que la distingue de ellos como algo "específicamente particular". Sus numerosas obras éticas lo muestran lleno de cordura en sus exigencias frente a la vida, y libre de exaltación; y si bien es cierto que ubica las virtudes en el primer plano, no por ello rehusa todo valor a la salud, al bienestar y a otros bienes exteriores.

2. Gon contornos menos vagos se nos presenta la figura de Jenócrates. Las Gracias no lo habían favorecido; no eran riendas lo que necesitaba, sino espuela —así caracterizaba Platón, dícese, el temperamento acerbo, montaraz y algo indolente de su discípulo. Sólo por "breve mayoría" los miembros de la escuela eligiéronlo como director de la Academia a la muerte de Espeusipo. Ni siquiera hoy nos sería posible hallar una minoría de personas competentes que lo considerasen un pensador grande y original. Sin embargo, el cuarto de siglo (339-314) durante el que cumplió tales funciones influyó en algo el destino de la escuela platónica. Un ingenioso ensayista dijo un día que sólo ciertas casas principescas logran mantenerse mucho tiempo: aquellas cuyo fundador fué seguido por un heredero que guardó celosamente las adquisiciones hechas, y las administró durante largo período. Idéntica regla parece valer para las dinastías filosóficas. Teofrasto cumplió estas condiciones en la escuela aristotélica, Cleantes en la estoica; el mismo papel desempeña en la de Platón, después del corto interregno de Espeusipo, el calcedonio Jenócrates, más fiel adicto del maestro que su propio sobrino. En un punto, cierto es, y con toda seguridad para bien de la escuela, siguió caminos diferentes de los de su fundador. Este meteco era más cordialmente devoto de la constitución democrática de su patria adoptiva que el aristocrático vastago de los reyes del Ática. El pueblo, que lo honraba con su confianza, después de la desgraciada guerra lamiaca, nombrólo miembro de la embajada que trató con Antípater, regente de Macedonia. En los días cuando una guarnición macedónica ocupó el fuerte de Municia (332 a J. C.), manifestó su duelo patriótico interrumpiendo los sacrificios a las Musas que eran de uso en la Academia; por fin, rechazó el derecho de ciudadanía que le ofrecía Demades declarando que seríale vergonzoso beneficiarse con la nueva constitución (redactada bajo la protección de las lanzas macedónicas) que como representante del pueblo había solicitado a Antípater no sancionar. Aparte del calor de su patriotismo y de la integridad por doquiera elogiada de su conducta, exaltábalo ante el pueblo ateniense el vivo sen-

timiento de independencia que demostraba frente a los grandes. En cierta ocasión en que Alejandro había puesto a su disposición una cuantiosa suma de dinero, invitó a la comida común de la escuela a los mensajeros encargados de entregarle el presente real, y rehusólo aduciendo la simplicidad de la mesa y la ausencia de todo lujo en la Academia, o cuando más, aceptó una mínima parte de lo que se le ofrecía, justo lo suficiente para quitar a su rechazo toda aspereza, toda traza de provocación. También sus ideas religiosas aproximábanlo al sentimiento popular. Precedió a la escuela estoica, cuyo fundador, por otra parte, fué su alumno, en lo que los antiguos llamaron "adaptación" (*Synoikeiosis*), es decir, en la interpretación especulativa de los relatos y de los símbolos míticos, interpretación destinada a erigir un puente entre la creencia popular y la filosofía. Transformó incluso, dándole un carácter antropomórfico, la última teoría platónica de los números como principios primeros, afirmando que el principio de la unidad era la divinidad primordial masculina, y el principio de la dualidad el de la divinidad primordial femenina, lo que es un ejemplo más de esa tendencia a la reacción que ya vimos en Euclides de Megara y en el viejo Platón: la conocida propensión de las esencias metafísicas a volver a sus formas teológicas primitivas (cf. II, 188s. y 578). Asimismo, deificando los factores naturales fué más allá de los dioses siderales de su maestro; por fin, creía que las relaciones entre hombres y demonios eran mediadas por innúmeros tropeles de demonios. En particular esta demonología que, con arreglo al modelo del alma mala del mundo de las "Leyes", llega a admitir espíritus malignos y perversos, nos muestra que Jenócrates hallábase bien alejado de la hegemonía de la razón del verdadero socratismo, que lo dominaban las casi indestructibles tendencias del alma popular.

No es posible afirmar con cabal certeza si Jenócrates contó entre los demonios a las almas aun no encarnadas o a aquellas ya separadas de los cuerpos. Más importante es su definición del alma, que tanto se aplica al alma del mundo como al alma individual: un número que se mueve a sí mis-

mo. Tómase uno de la cabeza al escuchar por vez primera esta extraña definición. No estaba errado Aristóteles cuando la calificaba como "el colmo de lo absurdo". Pero, al par, aunque tal vez sin agotarlos, elucidó excelentemente los motivos de pensamiento que le dieron origen. Sería superfluo extendernos sobre el "movimiento propio". Nuestros lectores conocen suficientemente la doctrina del "Fedro" y de las "Leyes", según la cual todo movimiento es de origen psíquico (cf. II, 455*s*.). Además, precisaba destacar la función cognitiva del alma. Ahora bien, considerábase el número como el tipo más abstracto, y por ende más puro, de conocimiento, o sea, como aquel que puede reclamar el rango supremo, agregándose a ello la antigua doctrina de la igualdad de esencia entre lo cognoscente y lo conocido. Más o menos como Empédocles hacía conocer "la tierra por la tierra", "la discordia por la discordia" (cf. I, 287), aquí, lo que conoce al número debe participar de su esencia. Acaso la consideración siguiente nos haga más comprensible todo esto. Si Jenócrates quería definir al alma como algo a la vez cognoscente y semoviente, no le era fácil determinarla con justeza sin evocar representaciones accesorias susceptibles de inducir en error. Cabía descartar el concepto de lo material, de lo extendido en el espacio, y sobre todo el de un concreto, ya compuesto 3e cuerpo y alma; por tanto, términos como "cosa", "ser viviente", incluso tal vez el de "esencia", apenas eran admisibles para él. Así, al evitar este dominio, veía presentársele el "número", que se recomendaba por su carácter abstracto, y que sin duda al mismo tiempo debía llevarlo a pensar en la relación cuantitativa de las partes del alma. En cuanto a esto, la definición no es más absurda que la análoga concepción del alma como una "armonía" (cf. II, 453), definición que también objeta con acierto Aristóteles afirmando que la armonía es una relación o una forma de composición, y que ésta supone elementos cuya relación o síntesis es.

Tal empleo del concepto de número hállase estrechamente enlazado con aquel producto de la última etapa platónica que, con el nombre de teoría de los números inteligibles o

ideales, tanto y tan vanamente preocupó a la antigüedad y a los tiempos modernos. Las indicaciones contenidas en el "Filebo" (cf. II, 617*s*.), son explicitadas más cabalmente en las lecciones "Sobre el Bien", cuyo contenido un antiguo comentador excelentemente informado, califica como "enigmático". Si aun los sucesores inmediatos de Platón fueron incapaces de resolver en forma satisfactoria estos enigmas, ni siquiera dar de ellos explicaciones en alguna medida concordante, ¡cómo nosotros podríamos hacerlo, que no conocemos sino oscuras y fragmentarias alusiones a los términos en que estaba formulado! A muy poco redúcese lo establecido: sabemos que estos números ideales distinguíanse de aquellos con los que se calculaba, y que sólo había diez. En efecto, no se trataba para Platón de números en el sentido matemático, sino de principios numéricos. En ellos creyó reconocer los primeros principios de las cosas. Únicamente disponemos de datos algo exactos sobre el principio de unidad y dualidad llamado también principio de indivisibilidad y divisibilidad, de cuya mezcla debían surgir los números propiamente dichos, como "unidad en la multiplicidad", según podemos expresarnos de acuerdo con un lógico de los más recientes tiempos. Por lo demás, no percibimos sino una vaga analogía. Al paralelismo que los pitagóricos descubrían entre los conceptos aritméticos y los conceptos geométricos (entre punto y unidad, línea y dualidad, superficie y tríada, cuerpo y tetrada (cf. I, 137), agregábase un paralelismo similar en el campo del conocimiento. La razón pura se equiparaba a la unidad, el conocimiento a la dualidad, la opinión a la tríada, la percepción sensible a la tetrada. Un rayo ilumina esta indicación de Aristóteles si recordamos que ya en la "República" (cf. II, 505), Platón paralelizaba al 3, primer número de la superficie, las sombras de la simple opinión, sujeta a error. La equiparación del conocimiento con la dualidad parece reposar sobre el hecho de que aquél involucra un cognoscente y un conocido, en tanto que la razón pura contendría estos dos elementos, sujeto y objeto, en una unidad todavía indistinta, concebida como la contemplación de sí misma de la divinidad. Dos principios

jerarquizantes parecen entrecruzarse aquí: de la razón a la opinión encontramos un progreso descendente, pero nada semejante se descubre, cuando menos a primera vista, en lo que atañe a la relación de la opinión con la percepción sensible. No obstante, Platón tal vez hubiera descartado esta objeción, advirtiendo que en la opinión, por incierta y falaz que sea, siempre hay un reflejo de la razón, un momento de trabajo intelectual, mientras que la percepción sensible nos sumerge por completo en el mundo de lo irreal, y, entre las funciones psíquicas, se encuentra más próxima a la esfera de la corporalidad y de la animalidad que la opinión, la cual evalúa y compara las impresiones sensibles. Puede extenderse hasta donde se quiera el hilo de estas analogías; jamás se convertirá —no lo fué para Platón ni lo será para nosotros— en un hilo de Ariadna capaz de liberarnos de este laberinto de vagas similitudes. Las tentativas recientes para encontrar en estas teorías una anticipación de los más modernos criterios lógico-matemáticos carecen, en nuestra opinión, de toda base sólida.

La necesidad de simplificación especulativa de Platón alcanza en esta doctrina su punto culminante. Así la tendencia a reconocer el reino de las mismas potencias en la vida moral y en la natural, que encontramos en el "Político", recordaba la amplia visión de Heráclito. En el "Timeo" hemos visto cómo la ética se fundaba en una infraestructura cósmica: la naturaleza moralizada, y al mismo tiempo, "matematificada", como reza una frase burlona de la época. Hemos asistido a la victoria que las matemáticas alcanzaron en el espíritu de Platón sobre la dialéctica, menospreciada a causa del abuso real o pretendido que habíase hecho de ésta última. Así, triunfa completamente aquel tema discursivo que vimos intervenir en la elaboración de la teoría de las Ideas: la deducción, a partir de la evidencia de los juicios matemáticos, de la realidad de sus objetos (cf. II, 416). Las tendencias precitadas úñense a la concepción pitagórica del número, que hace de éste no sólo la expresión, sino inclusive el generador de una ley soberana, la esencia misma de las cosas, la reali-

dad más alta. Derrúmbanse los últimos muros que separaban los diversos dominios de la existencia. La ciencia de la naturaleza, la ética, la teoría del conocimiento fúndense en un todo, porque sus conceptos supremos se reúnen en principios numéricos comunes. En el vértice de la pirámide de los números, al par una pirámide de conceptos, yérguese el principio de la unidad. Piénsese aquí en aquella aspiración platónica a la unificación absoluta del hombre y la sociedad, aspiración exaltada hasta odiar toda diferencia separadora, todo "mío y tuyo", toda discrepancia de opinión, toda individualidad. También en el universo habíase erigido a la unidad en el principio salvador, de existencia perdurable, y por tanto en principio del bien (cf. II, 617*s.*). Desde ahora añádese a ello el principio de la unidad en el mundo intelectual, como razón universal que se piensa a sí misma y no distingue aún sujeto y objeto algunos, o como divinidad que se contempla a sí misma. Más que inferir, aquí adivinamos. No nos es factible entrever cómo Platón había reconducido las ideas a los principios numéricos. Mas en un punto es imposible la duda: vinculaba todos los conceptos inferiores a los conceptos o géneros superiores, que identificaba con los principios numéricos, y se los subordinaba según el orden descendente de su especialización creciente (cf. II, 648). Y asimismo comprendemos que un espíritu frío como el de Espeusipo, ante la embriaguez especulativa de esta filosofía de la identidad, pudiera sentirse impelido a señalar la diferencia específica entre los fundamentales conceptos éticos y físicos, intelectuales y matemáticos.

Una tal sobriedad no era atributo de Jenócrates. La magia del número lo encadenaba. Por doquier percibía la tríada sagrada: en la división de la filosofía, donde, él primero, distinguió la física, la moral y la lógica; en la del universo, a cuyas tres regiones correspondían para él tres formas de la divinidad y tres grados del conocimiento, en tanto que la triple naturaleza de las esencias —inteligibles, percibibles por los sentidos y mezcladas— hallábanse representadas sensiblemente por las tres Parcas. No es necesario detenerse sobre

este punto, ni tampoco mucho más en su física, vinculada a la del "Timeo", con la diferencia de que en el lugar de los más pequeños triángulos ponía corpúsculos elementales propiamente dichos. No quería saber de nacimiento del universo en el tiempo, ni de creación del alma universal algunos, y fué uno de los primeros, tal vez el primero, que consideró las palabras del "Timeo" al respecto como simple medio de exposición. Sólo en sus contornos, y de manera poco segura, conocemos su ética, que había tratado en numerosos escritos. Una delicadeza que nos sorprende, refléjase cuando en un fragmento dice que el simple deseo equivale a la mala acción cumplida. No hacía completa abstracción de los bienes corporales y exteriores, y se hallaba evidentemente menos próximo a los cínicos que su sucesor en la dirección de la escuela.

3. Este, Polemón de Atenas, descendía de una familia opulenta y de rancia nobleza. Dirigió la Academia desde el año 314 hasta 270. Su juventud fué ociosa y desordenada. En cierta ocasión escandalizó en pleno día con unos amigos borrachos en la magnífica calle del "Mercado de cerámica". Intrigas amorosas, que sobrepujaban toda medida admitida entre los griegos, indujeron a su mujer a iniciarle un proceso de divorcio. Sus relaciones con Jenócrates transformáronlo por completo. La calma llevada hasta la insensibilidad y la inflexibilidad del humor convirtiéronse en su ideal. Cuando en el teatro todos los espectadores conmovidos se agitaban en su derredor, este hombre pequeño permanecía impasible, sin que sus rasgos austeros traicionasen la más leve emoción. Ni siquiera el mordisco de un perro furioso le arrancaba gritos de terror o de dolor alguno. Al par de la admiración de sus discípulos, había ganado su plena devoción. A fin de estar siempre cerca de él, varios de éstos hiciéronse construir pequeñas cabanas en el jardín de la Academia. En su enseñanza, la dialéctica y la física ubicábanse en un plano secundario; sólo se ocupó de la ética platónica, que aproximó a la de los cínicos. Reconocía como su guía a la naturaleza, y su consejo de vivir "conforme a la naturaleza" encerraba gérmenes susceptibles de ricos desarrollos, que, empero, sólo habían de

ser obra *de* los estoicos y los epicúreos. Sus enseñanzas fueron completadas por las de Crántor, hombre importante, que, como intérprete del "Timeo", abrió la serie de los exégetas propiamente dichos de Platón, si bien en la interpretación de este diálogo haya seguido las huellas de Jenócrates. También fundó Crántor un género literario que posteriormente hizo fortuna, el de las "consolaciones"; su libro "Sobre la aflicción", que fué muy elogiado, contenía entre otras cosas una apreciación del pro y del contra en el problema de la inmortalidad, que recordaba la "Apología" platónica. Un fragmento precioso de esta obra trata con profundidad de la misión del dolor corporal como guardián de la salud, y del dolor psíquico como defensa contra el embrutecimiento animal. La misma mesura espiritual volvemos a encontrarla en su tabla de los bienes, donde la virtud ocupa el primer lugar, pero donde también figuran la salud y la riqueza y, entre ambas, inclusive el placer. Presentaba a los griegos reunidos en una fiesta, y hacía desfilar ante ellos los diversos bienes, que se disputaban el primer premio. Había en su relato la gracia y la vivacidad de expresión que realzaban también el libro "Sobre la aflicción".

Si bien la apatía y la insensibilidad, ideales de Polemón, no lo eran de Crántor, no por ello una estrecha amistad dejaba de unir a estos dos hombres. Terminaron por adoptar una completa comunidad de vida, de la que también participó Crates, sucesor de Polemón en la dirección de la escuela (270-?), y a su vez el sucesor de Crates, Arcesilao (?-241). Estos amigos quisieron que sus huesos fueran reunidos en la misma tumba, rasgo sentimental en el cual se acusa más bien el espíritu del siglo que el ideal de Polemón, propenso al cinismo. Este último parece haber sentido, cuando menos oscuramente, la unilateralidad de su naturaleza y en consecuencia la necesidad de completarla. De no haber sido así, ¿cómo habría llegado a ser amigo de Crates; puesto que se abstenía de toda participación en los asuntos de Estado, evitaba toda reunión pública y pisaba lo más raramente posible el suelo de la ciudad? Pues Crates, por lo contrario, intervenía activamente

en la vida política, y hasta llegó a ser embajador. Escribió también un libro sobre la comedia, en tanto que el autor favorito de Polemón era el trágico Sófocles. Un contraste más acusado aún existía entre Polemón y el cuarto miembro de esta cofradía de amigos, Arcesilao. Mientras que el primero rechazaba toda dialéctica, el segundo infundióle a ésta una vida nueva y poderosa en el seno de la escuela platónica. Mas henos aquí llegados a los límites de la antigua Academia. No nos separaremos de ella, empero, sin mencionar tan brevemente como lo permite su múltiple actividad, a un personaje secundario, pero sobremanera atrayente.

4. El nombre de Heráclides ya no es extraño para nuestros lectores. Han de recordar el significativo papel que le cupo en el desarrollo de las teorías fundamentales de la astronomía (cf. I, 154). Pero sus facultades, tan diversas, no se agotaron en esta única obra. El hijo de Heraclea del Ponto habíase convertido en un familiar del círculo de los discípulos de Platón. A lo que parece, estuvo particularmente ligado con Espeusipo, y fué instruido en el arte oratorio por Aristóteles al tiempo de la primera estadía del Estagirita en Atenas. Dícese que cuando el primer viaje de Platón a Sicilia, lo reemplazó en la dirección de la escuela; de todos modos, de tan alta consideración gozaba en la Academia, que a la muerte de Espeusipo poco faltó para que fuese designado su sucesor. Al ver que Jenócrates triunfaba sobre él, experimentó un vivo despecho, bien que no hubiera sido vencido sino por unos pocos votos, y retornó a su patria. Desgraciadamente, su ambición no fué colmada por su gran actividad literaria y didáctica. No estaba exento de todo charlatanismo, en lo cual se parece a Empédocles, al que también recuerda su aspiración a honores sobrehumanos. Expió este orgullo de una manera verdaderamente trágica. Las cosechas fracasaban una tras otra en Heraclea, y la ciudad decidió consultar el oráculo de Delfos. Sobornando a los conciudadanos emisarios y a la propia Pitia, Heráclides logró que se diese esta respuesta: la situación de los heracleotas mejoraría si ciñéndole una corona de oro a Heráclides, honrábanlo como bien-

hechor de la patria y después de su muerte lo adoraban como a un héroe. Ocurrió entonces un incidente que había de impresionar como un juicio divino. En el preciso momento en que se anunciaba la sentencia del oráculo en el teatro, ante el pueblo en asamblea, Heráclides, presa de la más viva emoción, cayó muerto, semejante a aquel vencedor olímpico que en el instante de su coronación fué atacado de aplopejía fulminante. Este rasgo de charlatanismo ha perjudicado más de lo justo a Heráclides, en su reputación de escritor. Ignoramos, sin duda, la bondad de los fundamentos de la acusación de plagio formulada contra él por un rival. Pero las maravillosas historias e invenciones con que ornaba sus diálogos y cuya fantasía lindaba con lo fabuloso, corresponden al privilegio del poeta y no merecen más reproches que el relato de la visión de Er el Panfilio o la descripción del reino fabuloso de la Atlántida que nos hace Platón. La más notable de sus ficciones sin duda es aquella en que hacía bajar a la tierra a un hombre de la luna, al igual que más tarde Voltaire, en su "Micromegas", hacía descender a un habitante de Sirio, y tal vez con análoga intención de hacerle juzgar las cosas humanas.

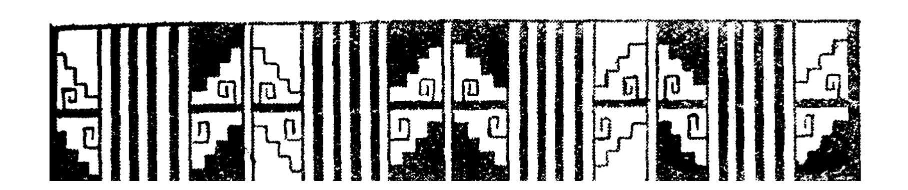
La tendencia a ampliar la forma dialogada más allá de sus límites primitivos mediante toda suerte de agregados, en parte fantásticos, no era, en dicha época, privativa de Heráclides. Eudoxo compuso "Conversaciones de perros"; la "Pantera" y la "Coneja" de Diógenes hacen suponer igualmente la entrada en escena de los animales de la fábula. Extraordinaria riqueza de figuras, considerable extensión de los relatos que encuadran el diálogo o están intercalados en él, distinguen a las obras del póntico, al igual que el tono de la conversación, natural y a media altura, rasgo éste que le hizo merecedor de muchos elogios. Además, los temas y la forma de tratarlos eran tan variados, que se los dividió en diálogos trágicos y diálogos cómicos. El "De la muerte aparente" describía una cura milagrosa realizada por Empédocles. Otro conducía al lector al averno, un tercero llevaba a un mago a la corte de Gelón y le hacía relatar un viaje alrededor del

África. Por fin, el "Abaris", que ocupaba varios volúmenes y en el cual junto a este extraño personaje hiperbóreo veíase aparecer y escucharse hablar a Pitágoras, parece haber sido nada menos de una novela entrecortada con diálogos.

¿Fué el escritor Heráclides más grande que el filósofo? Sentiríase uno inclinado a suponerlo. Pues mientras que la forma artística de sus obras es incesantemente elogiada y fué imitada hasta por Varrón y Cicerón, el número de las teorías particulares que se le atribuyen, exclusión hecha de sus grandes innovaciones astronómicas, no es precisamente considerable. Sin duda, con harta frecuencia es magra la ayuda que nuestras fuentes nos prestan. La atomística de los abderitanos fué modificada por Heráclides, y Asclepíades, fundador de la escuela "metódica" de medicina (siglo I a. J. C.) la conservó en la forma que aquél le dió. Pero de ninguna manera estamos al claro acerca de la índole y el alcance de esta tranformación. En todo caso, Heráclides abandonó el contenido antiguo e impreciso de la doctrina reemplazando el concepto de átomo por el de cuerpo simple. Es evidentemente esto y no otra cosa lo que significan sus "corpúsculos no combinados". Testimonios de valor incontestable nos impiden suponer que hubiera desechado los fundamentos de la doctrina atomista admitiendo realidad objetiva alguna que no fuera la de las propiedades mecánicas de los corpúsculos primitivos. Por el contrario, tal vez él amputó las excrecencias fantásticas de esta doctrina, negó la infinidad numérica de las especies de cuerpos simples, y estableció el papel que esta hipótesis habría de desempeñar suponiendo numerosas combinaciones capaces de modificar el efecto de los cuerpos simples sobre nuestros sentidos. Por tanto, habríase acercado a la química moderna; conclusión ésta a la que por otra parte nos lleva una indicación que apenas puede interpretarse de otra manera: sus átomos eran susceptibles de modificación, y por ésta sin duda se entienden aquellas que ejercen los unos sobre los otros. Cuando más, el mundo de los cuerpos no puede haber tenido, ante los ojos del religioso discípulo de Platón, la misma y por así decir soberana significación que tenía ante los

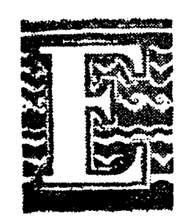
de los abderitanos, cuyos propios dioses eran nacidos, decían ellos, de combinaciones atómicas, y carecían de influencia alguna sobre el proceso cósmico. A este respecto, su punto de vista podría equipararse al de los modernos teólogos que ya no rechazan las teorías de la evolución pero que en la evolución sólo ven un instrumento de las intenciones divinas, en vez de una razón primordial. Heráclides combatió la gnoseología de Demócrito, como nos lo informa el nombre de una de sus obras ("Sobre los simulacros, contra Demócrito"). Polemizó asimismo contra Heráclito, así como su antípoda el eléata Zenón, en tanto que se ocupó con cariño de la historia de la escuela pitagórica. Sus escritos sobre moral y política, matemática y física, dialéctica, literatura e historia de la música, ocupan numerosos volúmenes. Idéntica sed de ciencia enciclopédica, y en grado más elevado todavía, volvemos a encontrarla en un otro y más grande pensador que, al igual que Heráclides, formóse en la escuela platónica pero no encontró en ella su lugar.

1



CAPITULO II

LA VIDA DE ARISTÓTELES



XCLUSIÓN hecha de los fundadores de religiones, apenas hombre alguno ha influido de manera tan perdurable en la vida de la humanidad como Sócrates. Mas esta influencia muy a menudo ha sido indirecta. Se la comprueba aun en lugares donde el nombre de Sócrates jamás fué pronunciado. Otra suerte le ha tocado al más notable de sus nietos intelectuales. La carrera triunfal de Aristóteles no tiene igual. Mil quinientos años después de su muerte, el gran poeta de la Edad Media le llama "Il maestro de color che sanno". Los concilios de la cristiana Europa prohiben apartarse en lo más mínimo de las doctrinas metafísicas del pensador pagano; más de una hoguera es encendida para reducir a sus adversarios a cenizas. Al mismo tiempo, este hombre venerado por -la Cristiandad conviértese en ídolo del Islam. En Bagdad y en El Cairo, en Córdoba y Samarcanda, Aristóteles dirige a los espíritus. El cruzado y el musulmán olvidan su querella, tratan de superarse mutuamente en el elogio del sabio griego.

¡Raro entrecruzamiento de los hilos del destino! A los árabes debe la Europa medioeval la resurrección de la filosofía aristotélica. Estos habían bebido sus conocimientos en las traducciones de los sirios, a quienes cupo el papel de intermediarios en su calidad de correligionarios de los griegos cristianos y en razón de su comunidad de raza con los semi-

tas árabes. Así pues, luego de su muerte, Aristóteles fué la causa de reacciones recíprocas de una extrema importancia entre Oriente y Occidente, y contribuyó a realizar el ideal que se había propuesto, y por el cual tantas terribles batallas libró, su *gran* discípulo Alejandro: la fusión del mundo del levante y del mundo del poniente.

¡ Singular capricho de la historia el que hace de Alejandro el alumno de Aristóteles, que hace preceptor del señor del universo al señor del pensamiento! Constituye su principal motivo el cargo que el padre del filósofo ocupaba en la corte macedónica. Nicómaco, descendiente de una familia de "asclepíades", gozaba de cierto renombre, debido en parte a sus trabajos literarios, y era médico y consejero íntimo de Amintas, padre de Filipo. Así, Aristóteles pasó sus años infantiles en una mansión real. Pero la pronta pérdida de su progenitor libróla de las enervantes influencias de la vida cortesana. Creció en su ciudad natal, la pequeña Estagira, bajo la dirección de su tutor Proxeno. A los diecisiete años dirigióse a Atenas, ingresando a la escuela de Platón. En Atenas pasa Aristóteles veinte años, hasta la muerte del maestro. Sobre sus relaciones con éste último circulaban en la antigüedad numerosas anécdotas cuya veracidad podemos hoy en parte verificar. Decíase que Aristóteles había aprovechado las reiteradas ausencias de Platón para adquirir influencia preponderante en la escuela, y que Platón, reprochándole su ingratitud, lo comparaba a un potrillo que cocea contra su madre. Sin embargo, si contemplamos las cosas atentamente. vemos que se trata de un puro chisme. En todas las obras de Aristóteles que han llegado hasta nosotros, éste testimonia el más profundo respeto hacia su maestro. Verbigracia el célebre párrafo de la Etica donde, aprestándose a combatir la teoría de las Ideas, expresa el bello pensamiento de que le es penoso atacar una doctrina cuyo creador ha sido su amigo, pero que la verdad exige tal sacrificio: "pues si hemos de escoger entre los respetos debidos a ésta última y los que es merecedor un hombre, la piedad ordena que honremos más a la verdad'. Pero el punto esencial es el mero hecho de que

Aristóteles permaneció todo ese largo lapso en Atenas y en la Academia. Tampoco carece de significación el que un literato que hacia aquella época atacó a Aristóteles no creyó poder hacerlo mejor que tomando como objetivo la teoría de las Ideas, que justo era exclusivamente platónica. "Quería alcanzar a Aristóteles pero sólo tocó a Platón", reza nuestra fuente. Despréndese de aquí que para aquel entonces considerábase a Aristóteles como un miembro cabal del círculo platónico, o cuando más, que no se había oído hablar de diferencia alguna entre ambos pensadores. Mas este libelo era obra de un tal Cefisodoro, alumno de Isócrates, y la rivalidad existente entre éste y Aristóteles alentaba en él. Por cierto, el Estagirita ya dictaba cursos, no de filosofía, es verdad, sino de retórica, y nos cabría el derecho de suponer, si no dispusiéramos de una prueba formal, que su actitud para con la presuntuosa superficialidad del viejo profesor de oratoria sólo era de desdén. Por considerado que fuera, flagelaba públicamente la inferioridad de su rival.

En éste período de su vida escribía ya con gran ardor. La mayor parte, acaso la totalidad de sus diálogos, fueron compuestos antes que partiera de Atenas: Así como para Platón la ejecución de Sócrates fué otrora señal de partida, así Aristóteles decidióse a abandonar la ciudad sólo después del último suspiro de su viejo maestro. No se había quebrado únicamente el vínculo que hasta entonces lo retuviera en Atenas, sino que evidentemente no veía en Espeusipo al hombre mejor calificado para dirigir la escuela. Prueba esto el que Jenócrates abandonó Atenas al mismo tiempo que él. Los dos jóvenes filósofos, a quienes una estrecha amistad unía, escogieron como teatro de su actividad la ciudad de Assos, en Misia. Assos y Atarnea eran entonces gobernadas por Hermias, anteriormente esclavo y luego sucesor del príncipe Eubulo. Antiguo condiscípulo en Atenas de ambos amigos, comandaba ahora una avanzada del poder macedónico, que en ese punto topaba con el de Persia. Fué víctima del siguiente conflicto. Mentor de Rhodas, un jefe de las tropas persas, lo atrajo fuera de la ciudad bajo pretexto de negociaciones diplo-

máticas, le hizo prisionero y lo envió al gran rey, quien lo condenó a una muerte ignominiosa. Los dos amigos huyeron a Mitilene (345), capital de la isla vecina de Lesbos. También buscó su salvación en la huida una sobrina e hija adoptiva del difunto príncipe, Pitia. Enamoróse Aristóteles de la perseguida princesa y la hizo su esposa. En el año 342 el Estagirita fué llamado de Mitilene a la corte de Macedonia. Acreditábanlo ante ésta tanto sus realizaciones literarias cuanto el recuerdo de su padre, médico real, y sus íntimos lazos con Hermias, víctima desgraciada de la política macedonia. La mirada segura de Filipo descubrió en este sabio y escritor que habría de ser célebre, al preceptor apropiado para *su* hijo, que tenía entonces catorce años.

Los reyes de Macedonia siempre habían tendido a "conquistas morales" en Grecia. Ya en tiempos de las primeras guerras médicas, Alejandro I pretendía el derecho a participar en los juegos olímpicos, invocando el origen de su familia que, afirmaba él, descendía de Hércules. Ahora, Filipo había llegado a ser miembro de la Anfictionia délfica: había presidido los juegos píticos; de hecho, era ya el protector de Grecia. ¿Cómo el príncipe real, destinado a cosas aun más grandes, podría verse privado de los medios de cultura que ardientemente codiciaban entonces príncipes y estadistas griegos? Mas podía parecer poco prudente, abstracción hecha de las posibles complicaciones políticas, el enviarlo al seno de los demócratas atenienses, a la escuela de Isócrates o a la de Espeusipo. Tomó entonces el rey una determinación que lo señala educador circunspecto: que Alejandro finalizara sus estudios lejos del tumulto de la corte, en una morada rural y tranquila, bajo la dirección del más eminente maestro. La ciudad de Mieza, situada al suroeste de la residencia, al pie de una montaña boscosa, el Bermion, llenaba estos requisitos, o tal vez y mucho más, el santuario de ninfas sito en las inmediaciones de la ciudad, próximo a una vasta cueva de estalactitas. Organizóse allí algo así como una universidad privada. Todavía mucho tiempo después mostrábase a los turistas los bancos de piedra y las umbrosas avenidas de la

escuela, en la que probablemente no fué Aristóteles el único profesor, ni tampoco Alejandro el único educando. Por el contrario, nos es lícito suponer que el primero hallábase a la cabeza de un grupo docente, y que camaradas de estudios pertenecientes a la nobleza macedónica rodeaban al joven príncipe. Sólo cuatro semestres pasó Alejandro en esta universidad. En 340, habiendo partido su padre en expedición militar, hubo de reemplazarlo en calidad de regente. Una vez cumplidas estas funciones, acaso disfrutó durante algunos años todavía de las enseñanzas del filósofo, con frecuencia interrumpidas por su participación en las campañas de Filipo.

Desgraciadamente no nos es posible determinar la magnitud de la influencia de Aristóteles sobre su ambicioso discípulo. Mucho más fácil es señalar cuándo cesó. El Estagirita hallábase penetrado por fuerte sentimientos de nacionalidad, más aún, imbuido de altivez nacional. La línea de demarcación entre griegos y bárbaros semejábale eterna e inmutable. La naturaleza había destinado los primeros a mandar, y a la servidumbre a los segundos. Por el contrario, el conquistador universal que en Oriente llegó a cubrirse con vestiduras persas, adoptó los hábitos de dicha corte y confió altos cargos a orientales, sacudió poderosamente esta barrera y preparó su derrumbe final. Los consejos de Aristóteles al respecto no fueron tomados en consideración. Quizás esto fué el primer motivo del enfriamiento de las relaciones entre los dos hombres, de la desafección creciente, cuyas trazas creíase vislumbrar en el tono de las cartas de Alejandro, y que ciertamente fué agravada por los serios disentimientos del rey con su antiguo camarada, Calístenes, sobrino de Aristóteles. Naturalmente, jamás dejó de honrar a su maestro, el poderoso alumno, procurándole los recursos pecuniarios que sus estudios demandaban. Ya Filipo había acordado su entero favor al educador del príncipe y le había encomendado la reconstrucción de Estagira, que él mismo había destruido. Un año después de la coronación de Alejandro, en 335, Aristóteles volvió a Atenas, y al Este de la ciudad sobre un terreno contiguo al gimnasio del Liceo, fundó la escuela que habría

de dirigir y llevar ese nombre (de ahí nuestra voz liceo). Una inmensa labor filosófica y científica cumplióse en sus cursos, donde vieron el día los escritos didácticos llegados hasta nosotros.

Así como el advenimiento de Alejandro inició la labor docente de su maestro en Atenas, su muerte le puso fin. Todas las antipatías, todos los odios, todos los celos que Aristóteles había provocado hasta entonces, estallaron a la desaparición de su protector. Numerosas circunstancias contribuyeron a hacer la explosión tan peligrosa como repentina. Jamás había sido el Estagirita un político militante. De ninguna manera propugnó la expansión macedónica. Y, por extraño que pueda parecer, no obstante lo penetrante de su visión nunca presintió el pensador la trascendencia de la inmensa revolución que ocurría ante sus ojos, justamente acaso por lo próximo que se hallaba a su autor. Jamás había pensado que el régimen monárquico estaba destinado a establecerse también en Grecia. Ni una frase de su "Política" hace pensar que se hubiese percatado de ello, o aun que alentara alguna preferencia por la monarquía. En todo tiempo su corazón permaneció próximo a la "polis" helénica y, al igual que Platón, únicamente anhelaba su transformación, su reorganización. Según él, los griegos debían ser los confederados, no los subditos del reino de Macedonia. Mas todo esto no impedía que el preceptor del todopoderoso monarca, bajo cuya protección vivía y con quien tantas obligaciones tenía, tuviese el aire de un partidario de su política. Asimismo una cálida amistad ligábalo al prefecto Antípater, y el hijo de su tutor, Nicanor, que en obediencia al testamento de Aristóteles debía casar con su hija Pitia, era oficial superior en el ejército de Alejandro. Como tal, un año antes de la muerte de su soberano fué encargado de una misión que debía provocar la más viva antipatía contra él y contra todos sus allegados. Cuando los juegos olímpicos del año 324, hizo público por un heraldo un escrito real que ordenaba imperiosamente dejar volver a todos los expulsados, y amenazaba con inmediatas y severas puniciones a los Estados que se opusieran. La impresión que produjo este acto

de violencia fué tan profunda cuanto cabe imaginar. Los protegidos de Macedonia, muy numerosos allí, prorrumpieron en exclamaciones de júbilo. El prometido retorno a sus hogares asegurábales la vuelta al bienestar y al poder; por el contrario, la indignación y el abatimiento dominaron a sus adversarios, en particular los atenienses. No obstante las tan frecuentes y manifiestas pruebas de sentimientos patrióticos que había dado Demóstenes, se le acusó de haberse hecho designar jefe de embajada solemne con la intención de tratar con Nicanor. La amistad paternal del Estagirita con el hijo de su tutor era bien conocida; con toda seguridad había ido a verlo a Olimpia en momentos en que aquél, después de larga ausencia, regresaba del remoto Oriente; quizá había recibido su visita en Atenas. Las olas de odio que iban acumulándose debían también desplomarse sobre Aristóteles.

A la acusación que al año siguiente formulóse contra el filósofo —como de ordinario una acusación de asebia o de impiedad—, asociáronse todos aquellos que le eran hostiles: tanto los creyentes ortodoxos, representados por Eurimedón, archipreste de la eleusiniana Deméter, como la escuela retórica de Isócrates, cuyos sentimientos de odio habíanse transmitido a uno de sus subdiscípulos, Demófilo, hijo del historiador Eforos. Entre los cargos principales recordábanse los honores rendidos por él a Hermias, príncipe de Atarnea, quien como tirano o príncipe ilegítimo, como antiguo esclavo y eunuco, parecía tres veces indigno del homenaje de Aristóteles, de la estatua que éste habíale erigido en Delfos y de un trozo poético glorificador de su "virtud viril", que nos ha sido conservado.

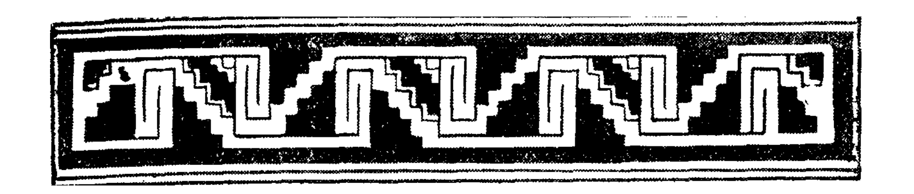
"No ha de cometer Atenas un segundo crimen contra Ja filosofía", dícese que exclamó Aristóteles, y abandonó prófugo la ciudad donde habíase sentado a los pies de Platón, donde dirigió una escuela rodeado de la más alta consideración, y cuyo desarrollo constitucional describió con cuidado, justeza y aun con amor.

No muy lejos hubo de encontrar un asilo seguro y agradable. En Calcis, en la vecina Eubea, patria de su madre, po-

seía una propiedad heredada de ella. Mas no le fué dado disfrutar mucho tiempo la tranquilidad. Poco después, en 322, murió cuando sólo contaba sesenta y dos años.

Hasta nosotros han llegado las últimas voluntades de Aristóteles: instructivas y atrayentes, nos posibilitan una visión del carácter y de las relaciones personales y familiares de este hombre extraordinario. No se habla en ellas de la escuela: en vida aún, sin duda en los momentos de partir hacia Calcis, habíala entregado con todas sus dependencias, incluso su considerable biblioteca particular, a Teofrasto, al que había escogido como sucesor. Antípater era designado albacea. En su calidad de yerno, Nicanor debía interesarse "como padre y como hermano al par" por los dos niños, de corta edad aún. La hija, lo hemos ya dicho, llevaba el nombre de Pitia, que fuera el de su madre. El matrimonio del filósofo con ésta, celebrado al tiempo de su común huida a Lesbos, parece haber sido singularmente ufano y feliz. También los restos mortales de la difunta habían de reunirse a los de su esposo, según el deseo expresado por ella. Además, parece que Aristóteles solía ofrecerle sacrificios como a una heroína. Menos romántico fué el segundo enlace del filósofo. Habíase él encariñado con una persona evidentemente sensata y de buen carácter, quien le proporcionó un hogar tranquilo y favorable a su inmensa labor intelectual: Herpilis —nombre que casi no se encuentra sino en los círculos de hetairas— y que en efecto desempeñó a su lado el papel de concubina a la vez que de ama de casa. Nada había en ello que pudiera chocar en Atenas, donde las mujeres de esta categoría gozaban de cierta protección legal. Aristóteles, que tuvo de esta mujer un hijo, Nicómaco, elogia en su testamento su buena conducta, provee que nada le falte tanto en lo que se refiere a sustento y servidumbre, y le ofrece como vivienda "el apartamento junto al jardín" de su propiedad de Eubea, a menos que ella prefiera establecerse en Estagira, también su patria, en la vieja mansión que sin duda abrigaba a la familia desde muchos siglos atrás. Del reconocimiento y de la simpatía así testimoniados distingüese, con matiz netamente marcado, el amor, la profunda veneración,

que tiene por su propia madre así como por Proxeno, el amigo paterno, y por sus parientes. Una estatua habrá dé erigirse a su madre en Nemea, otras son prometidas a Nicanor y a sus padres, y una ofrenda recordará el peligro del que escapó con felicidad este último, un peligro de guerra o de travesía seguramente. Por fin, revélase Aristóteles como un señor benevolente, aun después de su muerte, para con sus esclavos de ambos sexos, ninguno de los cuales habrá de ser vendido.



CAPITULO III

ARISTÓTELES, EL HOMBRE Y EL ESCRITOR

ESURADO hasta la desmesura", con este juego involuntario de palabras, el contexto lo prueba, caracteriza excelentemente un antiguo biógrafo la modalidad del Estagirita. El ideal griego de la mesura, del equilibrio armonioso de las fuerzas, encarnábase en su personalidad como en su doctrina moral. Las pasiones violentas parecen haberle sido siempre extrañas. Cuando se le rehusó, evidentemente por razones políticas, los honores que Delfos habíale discernido por el relato de la historia de los juegos píticos, escribióle a Antípater: "En lo que concierne a los decretos de Delfos, no me afligen éstos seriamente, ni tampoco me dejan en completa indiferencia". Era su rasgo peculiar el no ser accesible a turbación violenta alguna, mas no por ello encerrábase en una fría impasibilidad. Realizaba así la fundamental condición requerida por una labor intelectual inmensa e ininterrumpida. "Rica en obras", he aquí la primera expresión que traza su pluma cuando celebra a la vez a la "Virtud" y a su amigo Hermias. En el mismo escrito menciona *en* primer término las hazañas de Hércules. Este peán no carece de aliento poético, de ese aliento que tan rápidamente se agota en otro de sus ensayos poéticos, la elegía a Eudemo (cf. II, 86). Sólo raramente encontramos explosiones de profundo sentimiento en sus obras en prosa, si bien es verdad que su rareza las hace tanto más expresivas. Así aquél elogio a la verdad, que ya hemos

citado, o el himno a la justicia que es la "virtud perfecta", cuya maravillosa belleza no alcanzan "ni la estrella matutina, ni la estrella vespertina"; o aun aquella frase que elogia el valor de la comprensión genética: "A quien viera desarrollarse las cosas desde su origen, presentaríansele en su mayor belleza".

Las numerosas y considerables obras didácticas de Aristóteles nos esclarecen acerca de su pensamiento mucho más que acerca de su íntima personalidad. Un escrito hallado hace sólo pocos años, la "Constitución de los atenienses" nos permite distinguir un poco mejor al hombre en el Estagirita. Ocupa este escrito una posición intermedia entre los libros filosóficos, de estricta objetividad, por no decir secos, y las producciones cabalmente personales (testamento, poesías, fragmentos de cartas). Es una recopilación de materiales, elaborada en forma de libro de fácil lectura, y viene a ser algo así como uno de los numerosos trabajos preparatorios a su obra sistemática sobre la política. Entrégase en ella Aristóteles a una suerte de conversación que nos permite juzgar con mayor certeza acerca de su gusto particular, así como también penetrar con más hondura que en otras partes sus relaciones con sus antecesores y colaboradores, pues conocemos, al menos fragmentariamente, sus documentos y sus fuentes. Despierta la impresión general de una benévola grandeza. No hace ostentación alguna de sus penosas investigaciones. Corrige en silencio antiguos errores y equivocaciones muy expandidas; no ofende a ninguno de sus contemporáneos, ni denigra a ninguno de sus predecesores. No se vislumbra en esta obra rasgo alguno de lo que cabría llamar el espíritu erístico del Estagirita, a propósito del cual fué injustamente juzgado algunas veces. Creyóse advertir en él un enojoso ergotismo, en particular en su polémica contra Platón. Díjose que el alumno parecía querer esconder, tras ciertas críticas de detalle, la dependencia en lo relativo a sus doctrinas fundamentales. Esta acusación nos parece carecer de fundamentos. El hombre cuya facultad, con mucho la más vigorosa, era la dialéctica, sin duda no se prohibiría a sí mismo el destacar faltas incluso leves

contra el rigor sistemático, y de ejercer en esta ocasión una crítica que con bastante frecuencia puede parecemos mezquina. El torneo dialéctico procurábale un placer que no podía resistir. Pero podemos absolverle de aquella intención espuria. Pues los cursos de donde salieron sus obras didácticas dirigíanse a jóvenes contemporáneos familiarizados con los diálogos de Platón y a los cuales, por tanto, no le era preciso recordar a cada momento y sin cesar cuánto debía a su ilustre maestro.

Otro rasgo fundamental de su índole espiritual, que resalta con particular fuerza en el libro últimamente descubierto, es su gusto por el detalle. Todo lo anecdótico posee para él un gran encanto. El placer que le provoca tal o cual hecho pintoresco llévalo a menudo a digresiones no exigidas por el objeto principal de su obra. Dícese que Platón llamaba "casa del lector" la del joven Aristóteles. Seguramente nuestro filósofo era de aquellos niños a quienes embarga una insaciable sed de lectura. Semejante a Leibniz, otro gran enciclopedista, hubiera querido leer todo, y el vigor de este su interés por las cosas no disminuyó, antes bien creció con los años. "Cuanto más solo y solitario me vuelvo —escribía el viejo filósofo a Antípater—, mayor placer encuentro en las historias". No sólo gustaba apacentar su imaginación en la rica variedad de los acontecimientos, sino que el humor no le era ajeno, y la locura de las acciones humanas ofrecíale más de una ocasión para ejercitarlo. El papel de Odiseo que con tanto éxito desempeñó el astuto Temístocles cuando el derrumbe del Areópago, la mistificación de los atenienses por el príncipe exilado Pisistrato, cuando se dijo vuelto a su patria por Palas Atenea e hizo tomar por la diosa a una tracia vendedora de guirnaldas ante la cual el pueblo supersticioso se arrodilló, todo esto, y otros hechos análogos, hállanse en este libro largamente descritos y con evidente complacencia. Nos parece ver a Aristóteles guiñar risueñamente sus pequeños ojos, al paso que una sonrisa maliciosa se dibuja en sus labios. Ya no dudamos de la autenticidad de la mordaz broma que se le atribuye: "los atenienses han inventado dos cosas: el cultivo del trigo (según

la leyenda, por obra de Triptolemo), y leyes excelentes. Únicamente se da una diferencia: comen el trigo, mas no aplican sus leyes".

2. En verdad nos sorprenden los juicios de los antiguos sobre el arte estilística del Estagirita. Vanamente buscamos en sus escritos la "dorada mecedora" de su elocuencia, la "riqueza de sus colores", su irresistible "poder", su "gracia" encantadora. Encontramos en él a un escritor casi siempre deslucido y monótono, ora conciso, ora prolijo, con frecuencia oscuro, a veces negligente. No podría haber contraste más absoluto que el contraste entre el juicio de la antigüedad y el nuestro. Debe haber aquí un equívoco. Es como si un habitante de otro planeta nos describiera la faz de la luna que nosotros no vemos nunca, en tanto nosotros describimos aquella vuelta hacia nosotros que nos es familiar. En efecto, hay un equívoco. El Aristóteles de los antiguos no es el nuestro; el nuestro no es el de los antiguos. Lo que ellos leían de sus escritos, por lo menos lo que sobre todo leían, no nos ha llegado; lo que nosotros poseemos, en cambio, les era en buena parte casi desconocido, y en cuanto al resto, no podían pensar en tomarlo como base de su juicio sobre Aristóteles como estilista. Conocemos nosotros los escritos escolásticos; ellos leían los diálogos. Es a éstos, de los cuales únicamente fragmentos insignificantes poseemos, a que se refiere el Estagirita cuando habla de sus obras "editadas", y donde, a diferencia de los diálogos de Platón, el propio autor aparecía en ellos como interlocutor. Ellas no se dirigían a los filósofos adherentes a la escuela, sino al vasto círculo de personas cultas, cuyo refinado gusto literario satisfacían plenamente.

El decir que nuestro Aristóteles no es el de los antiguos críticos, suena como una extraña afirmación. Poseemos empero un testimonio pertinente en el catálogo alexandrino de los escritos aristotélicos. Uno de sus más conocidos grandes libros es la "Metafísica". Ello no obstante, en vano lo buscaríamos en dicho catálogo, mientras que cierto número de títulos corresponden al contenido de trozos particulares de esta obra. A fin de comprender este hecho singular, precisa consi-

derar el origen y las vicisitudes de estas obras didácticas. Las hemos llamado también escritos escolásticos y dado a entender ya varias veces que ellas salieron de los cursos. También lo atestiguan algunos de sus nombres. El libro sobre la física llámase aún en nuestros manuscritos "Lecciones de física". Análogo subtítulo llevaba, por lo menos en otros tiempos, la "Política". En ocasiones leemos la palabra oyentes donde esperaríamos encontrar la de lectores. Así, plantéase la cuestión de saber si lo que tenemos entre manos son las notas de Aristóteles o los cuadernos de sus oyentes. La respuesta no puede, a lo que parece, ser ni tan simple, ni tan general. La mayoría de las obras sistemáticas son sobremanera excelentes como para consistir en simples resúmenes de alumnos; por otra parte encontramos muchas cosas que un profesor experimentado prefiere dejar a la inspiración del momento y no lleva escritas a su cátedra. Tal, por ejemplo, la alocución al auditorio que leemos al final del curso de Lógica, y en la cual su autor solicita, en razón de la novedad del tema tratado por él, agradecimiento por la obra cumplida, e indulgencia por las lagunas que presenta todavía. El proceso de formación de estas obras sistemáticas no parece haber sido siempre el mismo; incluso debe haber sido algo más complicado la mayoría de las veces. Formáronse probablemente, en gran parte, al par de las notas preparatorias del autor y de los cuadernos de los alumnos. Puede que el propio maestro haya desarrollado a veces su primer esquema auxiliándose de estos cuadernos. Puede también que una redacción de este género sólo haya sido realizada después de su muerte; en un caso es evidente que mucho tiempo después. Esto último es lo que ha ocurrido con la "Metafísica", como un profundo análisis de esa obra lo ha demostrado. Encuéntranse en ella esbozos primitivos, muy concisos, a los que siguen largas exposiciones, en las que un mismo tema se trata de maneras harto diferentes. Además, no debe su nombre al autor sino a quien más tarde ordenó el conjunto y lo ubicó después ("metá") de los libros sobre física. Además, tal origen de las obras didácticas parece es el único susceptible de poder explicar la evidente oscilación que presentan entre un laconismo exa-

gerado y una extrema prolijidad. Ora un ejemplo es aludido con tal enigmática concisión que sólo es factible entenderlo al precio de largos esfuerzos; ora se presenta con un lujo superfluo de exposición y explicación. Ambos casos los encontramos en una misma sección del mismo tratado. Únicamente cabe pensar aquí en las circunstancias diversas en que la lección tuvo lugar. Una vez, el tiempo apuraba; la otra, disponíase de todo el que se quisiera. Asimismo puede que en ocasiones tengamos la simple frase expresiva anotada en el cuaderno de cursos, en otras, el completo desarrollo lectivo.

En lo que se refiere al destino de estas obras o, ya que no constituían un todo, de sus elementos constitutivos, ha sido completamente novelesco, tan novelesco que con frecuencia se ha cuestionado la verdad de lo que al respecto se nos ha dicho. No nos parecen a nosotros fundamentadas estas dudas, por la razón sencilla de que el comienzo y el final del relato hállanse garantizados por testimonios de primera mano y de valor incontestable: el primero por el testamento de Teofrasto, el segundo por una nota del geógrafo Estrabón, cuyo maestro fué Tiranión, de quien hablaremos a continuación:

Teofrasto legó "todos sus libros a Neleo", amigo y alumno suyo, que vivía en Skepsis, en Troada. Los herederos de Neleo no supieron apreciar más que el valor monetario de esta gran biblioteca, entre cuyos volúmenes contábanse los de Aristóteles. Pero fué precisamente su codicia lo que acarreó graves perjuicios a la preciosa colección. Pertenecía dicha región del Asia menor al reino de Pérgamo, cuyos príncipes, a imitación de los Tolomeos, pronto comenzaron a reunir libros, esforzándose por que la biblioteca de su capital relegase a un segundo plano la de Alexandría. Temiendo por su tesoro, los descendientes de Neleo escondiéronla en una cueva, donde si bien encontrábase a salvo de búsquedas, la humedad y los insectos dañáronla seriamente. Por fin apareció un rico comprador, el bibliófilo Apelicón, por encargo del cual hízose una publicación, muy defectuosa desde el punto de vista crítico, y que desnaturalizaban numerosas adjunciones arbitrarias destinadas a colmar innúmeras lagunas. Cuando poco después de la

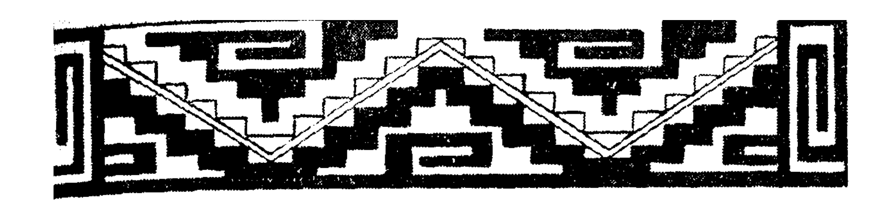
muerte de Apelicón, Sila llevó a Roma la colección de libros que formaba parte del botín tomado en Atenas, el bibliotecario y gramático Tiranión sometió los maltratados textos a una revisión cuidadosa. Su trabajo sirvió de base a Andrónico de Rodas (50 a. J. C.), quien preparó la primera edición completa de las obras científicas de Aristóteles y de Teofrasto, agrupadas según su contenido.

No cabe cuestionar la realidad de estos hechos. Pero no ocurre así si inquirimos acerca de su alcance, que, claro está, propendían a exagerar quienes intervinieron en el salvamento y la utilización de los manuscritos largo tiempo desaparecidos. Así Estrabón, el alumno de Tiranión, nos afirma que los más antiguos peripatéticos ignoraban casi por completo los libros de su maestro. Evidentemente más exacto es Plutarco, sin prejuicios en lo que a esto respecta, cuando afirma que "la mayoría" de estos escritos "no eran todavía cabalmente conocidos por el público". La moderna investigación ha estudiado con detalle las huellas de dicho conocimiento, y terminado con la opinión de que no haya habido copias de ninguna de las obras de la escuela con anterioridad a la publicación de Andrónico. Lo que sí habremos de juzgar veraz es que alguna de ellas eran ignoradas por entero, que otras sólo habían visto la luz en copias infieles y plagadas de errores, que tales copias no habían circulado fuera de un estrecho núcleo de lectores, y que ninguno de éstos poseía visión de conjunto alguna. Igualmente evidente es que el industrioso trabajo de los comentadores no comenzó antes de esta época, y que el estudio profundizado de la filosofía aristotélica comienza precisamente con Andrónico, su editor y exégeta a la vez.

3. Junto a las obras de estilo trabajado y compuestas casi por entero en forma dialogada, junto a los escritos escolares o didácticos, había una tercera clase de obras aristotélicas, que podemos calificar como trabajos propedeúticos y recopilaciones de materiales. Hemos encontrado ya un fragmento de una recopilación de este género en la "Constitución de los atenienses". La obra completa, que llevaba el nombre de "Polities", comprendía, en orden alfabético, la descripción

de las constituciones de 158 Estados simples o confederados, y un apéndice sobre los gobiernos de los tiranos o usurpadores, agregándose a todo ello una monografía sobre las "Leyes de los bárbaros" y un estudio especial acerca de las "Pretensiones territoriales de los estados". Durante largo tiempo supúsose que el maestro habíase hecho ayudar por sus alumnos en la búsqueda y redacción de este enorme cúmulo de materiales, suposición corroborada por la vacilación de los testimonios antiguos relativos a la paternidad de varias de las obras de esta categoría. Así el "Diccionario de derecho" que figura entre las obras de Teofrasto es expresamente designado por uno de ellos como obra común del maestro y del alumno. Pero sólo desde hace pocos años poseemos una prueba vigorosamente documental de este hecho: la inscripción deifica, que discierne alabanzas y coronas, y probablemente también reconoce derechos honoríficos a Aristóteles y a su sobrino Calístenes, a quien ya conocemos, por haber establecido la lista de los "vencedores en los juegos píticos" y haber llevado a cabo las indagaciones acerca del origen de estos juegos que precedían dicha lista (cf. p. 37). Ahora ya no podremos seguir dudando sobre la edición de la "Ilíada" destinada a Alejandro, que, atribuida ora a Aristóteles, ora a Calístenes, sin duda fué también obra común de ambos parientes. \El Estagirita ocupóse de los juegos olímpicos al par que de los píticos, y, en ambos casos, creó un útil instrumento para los estudios relativos tanto a la cronología antigua como a la historia de la cultura. De análoga índole eran sus "Didascalías", enumeración de las representaciones dramáticas basadas sobre las inscripciones, importante trabajo preparatorio a sus dos libros "Sobre la Poética", de los cuales sólo el primero ha llegado hasta nosotros. Asimismo había realizado investigaciones particulares "Sobre las tragedias" y "Sobre los poetas cómicos", sobre "Las dificultades" que presentan Homero, Hesíodo, Arquíloco, Coerilos, Eurípides; igualmente en los tres libros de su diálogo "Sobre los poetas", ni siquiera descuida a la ocasión de exponer los detalles de la historia del vestido. Los tres libros que conservamos de la "Retórica", y el diálogo perdido "Grilo",

basábanse también en un trabajo preliminar, la "Reunión" de las más antiguas teorías sobre el arte oratorio. A fin de orientarse sobre los filósofos que lo precedieron, sirvióse asimismo de cierto número de monografías sobre los pitagóricos, sobre la filosofía de Arquitas, etc., etc., y de escritos especiales sobre algunos diálogos de Platón. La historia de la medicina fué tratada por su alumno Menón seguramente con arreglo a sus instrucciones, y tal vez no sin su ayuda. Estos ejemplos, extraídos del dominio de los estudios históricos en el más amplio sentido de la palabra, proporcionarán al lector un atisbo de la inmensa actividad que el Estagirita desplegó en sus estudios. Aparte de los largos años transcurridos en Atenas como alumno de Platón, parece haber consagrado a la adquisición de conocimientos sus estadías en Assos, Mitilene y Mieza, mientras que la preparación de sus cursos ocupólo durante los doce años aproximadamente que enseñó en el Liceo. En lo que atañe al orden cronológico de estos cursos cabe decir, a grandes rasgos, que iban de lo general a lo particular, de lo simple a lo complicado.



CAPITULO IV

ARISTÓTELES Y SU DOCTRINA DE LAS CATEGORÍAS



ÁBLASE a menudo, y no sin razón, del secreto de la individualidad. Y no es porque en la individualidad nos enfrentemos con el resultado de fuerzas más enigmáticas que otras. El misterio finca en el número y la complicación de los factores que entran en juego, y que sólo rara vez nos es dado captar de modo cabal, jamás enteramente. También sobre el origen de la personalidad intelectual de nuestro filósofo, flota un denso velo. Sólo en un punto nos es posible levantarlo. Un rasgo esencial, la ya citada sorprendente alegría que le procuran los detalles, proviene ciertamente de una fuerza de observación de magnitud extraordinaria, acompañada de un inmenso placer en la misma; sin vacilar, podemos ver en esta facultad la herencia de una larga línea de antepasados, vastagos de la familia de los Asclepíades. Pero mucho más encontramos mirando con mayor atención.

Cabe distinguir dos principales tipos de filósofos. Predomina en uno el deseo de un saber ilimitado, la insaciable necesidad de almacenar un bagaje científico siempre nuevo: priva en el otro la aspiración a la armonía interior, a la absoluta consecuencia del pensamiento. Claro está, no hay entre ambos más que una diferencia de grado, pues el autor de eminentes trabajos filosóficos no puede haber carecido de ninguno de los dos. Mas no por ello es menos real la diferencia. Un Descartes o un Spinoza, acomodando uno a uno los sillares

de un edificio de pensamiento de perfecta unidad, un Leibniz o un Aristóteles prodigándose sin cejar en indagaciones especiales de toda suerte, constituyen dos variedades muy poco semejantes de una misma especie. El enciclopedista absorto en trabajos minuciosos que no le permiten tregua alguna, puede tender con cuanto ardor quiera a la cohesión rigorosa de su sistema; jamás coronará sus esfuerzos un éxito tan pleno como aquéllos del pensador de méritos equivalentes, pero no animado de igual pasión de omnisciencia, y por ende menos distraído. Pero el instinto de clarificación tomará en el enciclopedista una dirección particular. Satisfará la necesidad de ordenar y repartir un enorme cúmulo de conocimientos. Imaginará procedimientos para dominar la materia, y así recurrirá como Leibniz al "lenguaje de los conceptos", o bien, como Aristóteles, tornaráse el clasificador por excelencia. He aquí la gran hazaña intelectual de nuestro filósofo, en quien, a su innata facultad de observación, que conjeturamos heredó de la familia de médicos de la cual descendía, únese la educación que el joven asclepíade recibió en la escuela platónica. Cuando él entró en ésta, aproximábase el maestro a la fase última de su pensamiento. Los incesantes ejercicios de dialéctica clasificatoria —ejemplos de ella son el "Sofista" y el "Político"—, constituían una preparación única en su género para el futuro ordenador y clasificador de la materia científica. Aristóteles convirtióse en un morfólogo en todos los campos del saber humano. El sentido de las semejanzas y de las diferencias, el sentido formal en la acepción más elevada, desarrollóse en él hasta adquirir fuerza incomparable. Debemos aquí hablar de genio, pues sólo merced a él pudo Aristóteles fundar ciencias nuevas, crear disciplinas tan alejadas entre sí como la Lógica y la Anatomía comparada, como la exposición comparativa de las formas del razonamiento humano y las corporales de los seres orgánicos. Pero obremos con cautela: también esta luz tiene su sombra. El gusto por las distinciones a veces degenera en el Estagirita hasta la manía: el sentido de la forma, llevado hasta el virtuosismo, conviértese a menudo en amor a la fórmula y a su

multiplicación, en formalismo carente de contenido. Sus molinos conceptuales muelen siempre muy fino, mas no es raro que el grano les falte.

Otro rasgo fundamental parece todavía convenir al gran enciclopedista como tal. Quien se prodiga en la observación y en las investigaciones especializadas no puede dejar de apreciar el valor del individuo, no experimenta la tentación de hacer desaparecer la existencia particular en una generalidad absorbente, llámese ésta Idea platónica o Substancia spinoziana. Por cierto, no fué por azar que el más notable de los enciclopedistas modernos creó la Monadología, y que su magno predecesor antiguo, vió en la cosa individual (en el "tode tí") el tipo de la realidad plena. Esto es lo que ya nos enseña una primera mirada a la parte del curso de lógica que ocupa el primer lugar en el orden tradicional, y probablemente también en el orden cronológico: el pequeño libro de las categorías.

2. Difícilmente otra doctrina aristotélica fué tratada con tantos honores y tanto desprecio como la teoría de las categorías. No habíanse cerrado aún las escuelas filosóficas de Atenas cuando ya la obra, acompañada de innúmeras notas de comentadores y transformada en catecismo por el neoplatónico Porfirio (232-304 d. de J.C.) tradújose al latín y, con algunos otros pocos escritos elementales de Aristóteles, se convirtió en la base de la enseñanza de la lógica en Occidente. Los sirios familiarizáronse en la misma época con estos libros, que los transmitieron a los árabes y poco a poco a todo el Oriente musulmán, donde todavía hoy la Introducción de Porfirio es el único manual de lógica. Por otra parte, los jefes de las más diversas y hasta más opuestas tendencias filosóficas, tanto de la antigüedad como de los tiempos modernos, concuerdan en un mismo veredicto de culpabilidad. No hemos de hablar aquí de los estoicos y de los neoplatónicos, ni de Atenodoro y de Plotino. Pero también según Kant, Aristóteles "recogió" las diez categorías a medida que se le fueron apareciendo: "las ubica simplemente las unas junto a las otras", nos afirma Hegel. Pero es en J. S. Mill donde leemos el juicio

más despreciativo, al afirmar éste burlonamente que la enumeración "asemejase a una división de los seres vivos en hombres, cuadrúpedos, caballos, asnos y jacas". Difícil es que un rechazo tal de la obra de un pensador eminente, se halle en lo cierto. En la mayor parte de los casos júzgase así por desconocimiento de la intención que le dió origen. Hemos de preguntarnos, en consecuencia, cómo el Estagirita llegó a elaborar la lista de los diez "géneros de enunciaciones", enumeradas a continuación: ¿qué? (también substancia, ser o cosa), cualidad, ¿cuán grande?, ¿en relación con qué?, ¿dónde?, ¿cuándo?, posición, tener, hacer, padecer. Tal vez los dardos de los asaltantes, en particular los del último nombrado, iban dirigidos contra una alta torre, y pasaron por alto, sin tocarlo, un edificio en verdad más modesto. Algunos de los ejemplares del tratado de las categorías, nos muestran claramente qué caso particular tiene el autor en vista en esta exposición. Aristóteles se representa a un hombre en el Liceo o en la vecindad, y enumera las cuestiones que pueden plantearse a su respecto y a las que es posible responder. Todos los predicados que cabe atribuir a este sujeto caen bajo una u otra de estas diez clases, desde la cuestión más importante: ¿qué es el objeto que percibimos aquí?; hasta la más secundaria, que sólo se refiere a algo exterior: ¿qué lleva sobre sí?, ¿qué traje o qué prendas, zapatos o armas? Otras cuestiones vincúlanse con sus cualidades y su tamaño (blanco, culto en lenguas, altura) ; la respuesta cae bajo otro rubro, el de la relación (en relación con qué), si expresa la referencia a uno o más objetos puestos en comparación: más hermoso, más feo, más grande, más pequeño; doble o mitad menos grande. El "cuándo" se ilustra por un ayer o anteayer; el "hacer" o el "padecer" por un: "él corta o quema", o "él es cortado o es quemado". Esta enumeración deberá de comprender el máximo de predicados susceptibles de asignarse a un objeto o a un ser cualquiera. Adviértase: el máximo; pues no puede ser por azar que este número total de categorías no aparezca más que en dos pasajes de los escritos del filósofo, y que las dos categorías al par las más específicas y las menos importantes, las relativas

al "tener" o posesión y a la "posición" o situación, no se mencionen en ninguna otra parte. Y en efecto, ¿qué sentido tendría hablar de lo que posee una piedra o un trozo de hierro, de la situación de una bola o de un dado? Por motivos semejantes varias de las otras categorías agrúpanse bajo el nombre genérico de "afecciones", y otras más bajo el de "movimientos".

¿Qué objetivo persiguió Aristóteles al hacer esta enumeración y esta clasificación? —muchas y contradictorias respuestas se han dado a esta pregunta—. En nuestra opinión, junto al principal objetivo que el ordenador y organizador de la materia del saber propónese aquí y en todas partes, sólo cabe hablar de objetivos secundarios. La relación del sujeto y del predicado había sido esclarecida por Platón (cf. II, pág. 577). Planteábase entonces naturalmente esta cuestión: ¿cuántas son en total las especies de predicación, y cuáles? ¿Cuáles las especies subordinadas a éstas? ¿Hay o no oposiciones en el interior de cada esfera de predicación? Sobre todos estos puntos extiéndese el autor del tratado de las categorías. Pero, además, tiene un objetivo secundario: dotar de un instrumento nuevo al arte de la disputa, llamada dialéctica, de cuya enorme difusión e importancia nos es difícil hacernos una idea justa. Y también otro, aclarar la confusión motivada por el abuso, en parte inconsciente, en parte intencional, que del concepto del Ser habían hecho los eleatas y los erísticos de Megara. Ha de distinguirse el papel de esta palabra en el sentido de la existencia, de su papel como cópula en el lenguaje, y delimitarse por todos lados el terreno en el cual la cópula puede ser empleada. Precisa dar una respuesta cabal a la pregunta: ¿qué puedo yo querer decir todas las veces que afirmo que un sujeto es una cosa? Mantiénese aquí el filósofo, como muy a menudo lo hace, a una altura media de abstracción. Déjase guiar a menudo por las formas del lenguaje, no siempre por impotencia de desprenderse de tales lazos, mas cuando menos porque con igual frecuencia las exigencias de la dialéctica no le permiten abandonar su propio campo de batalla. Un ejemplo mostrará lo que hay de exterior en más de una de éstas distinciones. El conocimiento o ciencia

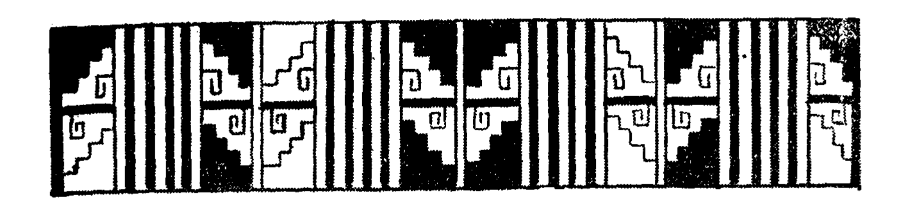
califícase como concepto relativo porque se dice "conocimiento o ciencia de algo"; pero tal no es el caso, para él, de ios conocimientos singulares como la gramática o la música, puesto que no hablamos de "gramática o música de algo". Así, partiendo del simple hecho de que el nombre de las ciencias particulares indica ya su objeto, establece Aristóteles semejante distinción entre ellas y la ciencia universal que las abarca todas. No pedemos reproducir y explicar aquí otros ejemplos aun más contundentes, pues se basan por entero en distinciones puramente lingüísticas.

3. Estamos ahora preparados para juzgar acerca de lo bien fundamentado de las objeciones de los modernos filósofos, que mencionamos al comenzar este capítulo. Si consideramos el resultado obtenido por el Estagirita, no carecen ellas de todo valor, pero si consideramos su intención, no tienen ninguno. No se proponía Aristóteles, o por lo menos no se proponía capitalmente, la mayor simplificación imaginable, la adquisición de conceptos fundamentales supremos. Sin rodeos concede el filósofo que la categoría de "cualidad" no puede distinguirse con entero rigor de la de "relación". Bástale reconocer que las instancias individuales de la "cualidad" no son designadas por predicados que hagan pensar inmediatamente en la "relación". Ni siquiera retrocede ante la confesión de que a menudo el mismo predicado puede ser colocado bajo ambas categorías. Son éstas consideraciones de conveniencia lingüística que influyen de muchas maneras en su clasificación, y ello sin duda hubiera debido prohibirle el emplearla a veces también en sentido ontológico. Por tanto, para un observador más minucioso, tan pronto peca por exceso como por insuficiencia, defectos que tan cruelmente puso de relieve el implacable juicio de Mill. En el decurso de la indagación, la "cualidad" divídese en dos géneros principales: en "estados" (pasajeros) y "propiedades" (duraderas).

Pero ¿quién querría aseverar que estos dos géneros no pudieron figurar independientemente en la tabla de las categorías a causa de que fué dable reunirlos bajo el concepto superior de cualidad? Puesto que para esta última vale algo

parecido, con arreglo al testimonio de Aristóteles, respecto al concepto superior de la relación, Mill yerra y acierta cuando califica la distinción entre las categorías de "dónde" y de "posición" como "meramente de lenguaje". Acierta, en tanto que las dos categorías no son sino clases de un género común (relación espacial) ; yerra, puesto que ambas distínguense empero lo suficiente como para permitir preguntas y respuestas particulares a cada una de ellas. A la pregunta: ¿dónde se halla A? cabe responder: "en esta habitación"; a la pregunta: ¿en qué posición se encuentra? debemos responder: de pie, agachado, sentado, acostado, etc. Ciertamente equivocaríase uno si dijera, con uno de nuestros contemporáneos, que las diez categorías no son susceptibles de aumento o disminución alguna, algo así como, verbigracia, los cinco cuerpos regulares. Pero si bien nos asombra el encontrar tan mezclados, hasta cierto punto, lo necesario y lo fortuito en Aristóteles, ciertos paralelos adyacentes disminuyen nuestra sorpresa. El papel que más o menos desempeña entre las categorías el accidental **"tener"**, incumbe entre las seis partes constitutivas de la tragedia a la "composición musical". El autor de la "Poética" incluye este elemento operístico por la mera razón de que lo encuentra empíricamente en el drama griego, y aunque nada permite derivarlo de la naturaleza del drama. Y lo ubica en su libro al par de los elementos necesariamente implicados en una acción representada por personas que actúan en escena. En cambio —sea dicho de paso—, ni siquiera menciona a título accesorio el gesto del actor, que pertenece por igual, junto a la **dicción**, a los medios de expresión dramática; y lo descuida simplemente porque no le inspiraba interés ni le ofrecía tema de disertación alguno que valiese la pena. Así, también en la tabla de las categorías es dable distinguir elementos necesarios, derivables del "principio" cuya ausencia lamenta Kant, y elementos no esenciales, enlazados con los otros a consecuencia de una accidental observación. Aristóteles pudo inferir de este modo: "objetos concretos existen en el tiempo y ocupan partes mensurables del espacio; su cualidad no se agota en el complejo de propiedades que consideramos como

su esencia y que encaramos como el contenido de sus nombres; finalmente, no existen aislados; hállanse más bien unidos por una red bien extensa de relaciones y de acciones recíprocas. De consiguiente, cabe hacer sobre cada uno de ellos enunciados que caen bajo los rubros del tiempo, del lugar y de la extensión, de la esencia y de la cualidad, de la relación, del producir y padecer efectos". Si él hubiera procedido así, el carácter accesorio de las categorías "tener" y "posición" habríale aparecido de primera intención y, según la razón de oportunidad que le guiaba, no los habría aceptado en absoluto, o únicamente bajo reserva, destacando de inmediato su índole no esencial y su limitada utilidad. Pero evidentemente, tampoco aquí, como en la "Poética", procedió deductivamente; la contemplación del escenario guiólo en un caso; en el otro, la imagen de un hombre ante él. Las consideraciones de principio agréganse después, ora para justificar, ora para limitar los resultados adquiridos. '



CAPÍTULO V

ARISTÓTELES COMO LÓGICO Y COMO DIALÉCTICO



OR la puerta de la teoría de las categorías entramos en el edificio de la lógica. De la teoría de las proposiciones, de la cual se ocupa el escrito sobre la "Interpretación", llegamos a la teoría de los razonamientos (Primeros Analíticos), y de éste pasamos a la de las pruebas (Segundos Analíticos). Siguen luego los "Tópicos", que asimismo cabría llamar "arte del debate", y cuya parte final lleva el especial título de "Refutaciones sofísticas".

Podría decirse que la lógica es la menos fecunda de todas las disciplinas. Mas sería una exageración y una injusticia pretender su completa esterilidad. Acaso sea la reacción contra el excesivo aprecio que otrora se le concedía lo que nos hace cometer semejante injusticia. Su fundador encuéntrase en asombrosa contradicción consigo mismo. Ha analizado, discriminado y clasificado hasta al más fino detalle las formas del razonamiento, desplegando en esta tarea una prodigiosa fuerza de pensamiento original. No realizó esta labor, que en verdad cabe calificar de genial, con la sola intención de tratar a fondo también esta parte de la vida del espíritu, ni fué esa su principal intención. Antes bien, al hacerlo, creía crear un auxiliar intelectual de primer orden, un "Organon" de toda investigación científica. Sorprende, empero, que en sus nume-

rosas obras, que conciernen al entero dominio del saber entonces accesible, no recurra, cabría decir jamás, a los "modos" y a las "figuras" del silogismo. Ni siquiera pone dificultad alguna en reconocer que esta riqueza, este cúmulo de formas, puede reducirse a un magro número de formas fundamentales, sin perjuicio alguno para la práctica. Agreguemos asimismo que, no obstante los desarrollos y los perfeccionamientos que introdujo en sus métodos, la ciencia de la época subsiguiente está de acuerdo con él en este punto; las figuras, al igual que los modos, tan sensiblemente aumentados por sus inmediatos sucesores, permanecieron como una colección de curiosidades que la historia de la ciencia conserva, pero que la propia ciencia jamás utilizó en la práctica.

Ello no obstante, creemos poder asignar un valor excepcionalmente alto a la lógica aristotélica o formal. Y no sólo como secuela del pensar sutil, sino también como promotor del pensar justo. Pero este valor, lo reconocemos más bien en un fruto secundario de esta creación de Aristóteles, que en el fruto principal. Con ello queremos significar la teoría de los paralogismos, de la distinción entre los resultados legítimos e ilegítimos del pensamiento, que se extiende a través del "Organon" entero, es decir de las obras lógicas, pero que sobre todo se expone en las "Refutaciones sofísticas". Todavía hoy la teoría de los paralogismos nos posibilita, al igual que durante una larga serie de siglos a nuestros antecesores, el distinguir rápida y certeramente las conclusiones verdaderas de las falsas, las deducciones correctas de las incorrectas. Recordando una graciosa frase de Borne, dispénsanos de tener que ir hasta el océano cada vez que queremos lavarnos las manos. Aquí tropezamos con un círculo vicioso, allí con un equívoco; esta frase encierra una generalización ilegítima, aquélla, la conversión inadmisible de una conclusión de por sí justa; en un caso, la negación fué por error unida a la cópula en lugar de serlo al predicado, en el otro, la identidad específica o cualitativa confundida con la identidad numérica —enunciar rápidamente estos juicios u otros semejantes, forzar en un instante al adversario a reconocerlos, pegar

de inmediato en las proposiciones falsas un rótulo que denuncie su falsedad, son otras tantas posibilidades que debemos a la lógica formal que, como todo, y en la mayoría de sus partes, es obra de Aristóteles.

• La lógica aristotélica desarróllase a partir de una raíz doble. Por un lado, surge de aquellos torneos dialécticos que retumbaban en las asambleas del pueblo, las salas de los tribunales y las escuelas de los filósofos: por la otra, formóse en las meditaciones solitarias de los investigadores que fundaron y desarrollaron las disciplinas matemáticas. En lo que se refiere a la lucha dialéctica, tratábase de encontrar una medida y una regla que permitiesen distinguir el buen grano de la verdad entre la cizaña de la apariencia, preservar del engaño y, dado el caso, engañar a aquellos por quienes habíase sido engañado. De su lado las matemáticas proporcionaban un modelo para la adquisición de verdades generales. Ya entonces poseían ellas lo que encontramos nosotros en el manual de Euclides: definiciones, axiomas, teoremas deducidos de ambos. Que nosotros sepamos, jamás justiprecióse las enseñanzas que Aristóteles bebió de esta escuela. A cada instante leemos en sus escritos las definiciones de las figuras geométricas; uno de los axiomas de Euclides: "cantidades iguales substraídas de cantidades iguales dan restos iguales", encontrámoselo a veces en forma abreviada, y como ya gastado por un manoseo frecuente; apenas llega a distinguir los principios supremos del conocimiento de lo que "se llama axiomas en matemáticas": los teoremas geométricos proporciónanle de continuo ejemplos de verdades incontestables (verbigracia: la suma de los ángulos del triángulo es igual a dos rectos); también se toma de la geometría el ejemplo típico y siempre citado de la imposibilidad (inconmensurabilidad de la diagonal y del lado del cuadrado). Extender a otros innúmeros campos el rigor científico que el espíritu humano había ya alcanzado en unas de las ramas de su actividad, tal fué evidentemente uno de los principales motivos que guiaron al creador de la teoría el razonamiento.

2. Constituye la teoría del silogismo el centro y el núcleo de

la lógica aristotélica. A fin de elucidar su índole, emplearemos un ejemplo tradicional, que citaremos con arreglo a la fórmula propia de Aristóteles:

Todos los hombres son mortales
N. N. es un hombre
N. N. es mortal.

Las tres proposiciones de que se compone el silogismo defínense como mayor, menor, conclusión; también llámase premisas las dos primeras. Los tres términos que intervienen en el razonamiento reciben el nombre de conceptos o términos mayor, medio y menor. En nuestro ejemplo, la cualidad de mortal constituye el término mayor; N. N. el término menor, estando representado el término medio por la cualidad de hombre, transición entre los otros dos. Aquí tal vez algún lector de ágil y penetrante pensamiento nos interrumpa con una serie de objecciones. ¿Cómo, exclamaría él, cabe deducir de la mortalidad de todos los hombres la mortalidad de un individuo, que precisamente es uno de ellos? Si de antemano no me hallara yo persuadido de su mortalidad, no me encontraría en el derecho de poner la premisa mayor: todos los hombres Son mortales. Por otra parte, si en el momento de enunciar esta afirmación general poseía ya plena certeza respecto del caso particular que ella encierra, no es al silogismo a lo que debo esta certeza. Así, éste no me ha revelado ninguna verdad anteriormente desconocida. Lejos pues de ser la forma principal y fundamental de todo razonamiento, no llega a conclusión alguna en el sentido propio del vocablo. No representa ningún progreso de lo conocido a lo desconocido; no es un medio de adquisición de nuevas verdades. Al decir esto, nuestro lector no hace más que repetir lo que ya los antiguos escépticos y posteriormente muchos pensadores modernos afirmaron, y entre ellos, y tal vez con la mayor energía, J. S. Mill.

Esta consideración lleva en primer lugar a suponer que el silogismo es pura juglaría, una farsa solemne. Sin embargo, no aceptaron semejante conclusión pensadores que no sólo eran agudos, sino también circunspectos. J. S. Mill, sobre todo, demostró que si bien el silogismo no constituye un instrumento

para descubrir la verdad, es muy precioso para controlarla y verificarla. A fin de comprender este veredicto, consideremos una vez más nuestro ejemplo típico más arriba citado. Nosotros no hemos deducido la cualidad de mortal de N. N. —que vive todavía—, ni poseíamos el derecho de hacerlo, de la mortalidad del conjunto de los hombres, en el cual él está comprendido. Antes bien, hemos deducido esta mortalidad, así como la de todos los hombres vivos aún o que algún día lo estarán, del hecho de que hasta aquí todos los hombres han muerto; y, claro está, otro hecho más tomamos en cuenta: que la muerte pertenece a una categoría de fenómenos en la cual la uniformidad sin excepción es la regla inviolable. Esta reserva es esencial. Hay, en efecto, otros acontecimientos que al igual que la muerte de todos los hombres y de todos los organismos, o por lo menos *loa* organismos superiores, jamás han sufrido excepción; sin embargo, no podríamos oponer nuestra incredulidad absoluta a quien nos anunciara que tal excepción se ha producido. Durante miles y miles de años, nuestros antepasados sólo conocieron cisnes blancos; el descubrimiento de Australia nos hizo conocer cisnes negros. Ninguna violación del orden natural resultó de ello. Así como junto a hombres, caballos o perros blancos, hay hombres, caballos o perros negros, así entre esta especie de aves podía darse la misma diferencia. Pues la presencia o la ausencia de un pigmento sólo modifica poco o nada, Como numerosos ejemplos lo atestiguan, las demás cualidades de una clase de organismos.

En consecuencia, inferir de la mortalidad pretérita la mortalidad futura es, en pocas palabras, una conclusión por inducción, cuya certidumbre depende del número y, en mayor grado todavía, de la cualidad de los casos particulares observados, vale decir de su pertenencia a un campo total en el que no cabe esperar una excepción a la regla general en tanto reine el orden natural actualmente existente. Afirmar que éste no pueda cambiar, es algo que trasciende las posibilidades del hombre. Alcanzamos el máximo dable de certeza confiando en la experiencia en los dominios en que hasta ahora se ha acreditado ésta como guía abslutamente segura.

Ahora bien, ¿en qué consiste el valor y la utilidad de un silogismo como el que hemos citado? En el hecho, respondemos con Mill, de que nos presenta el contenido de cualquier proposición sostenida por nosotros o por ajenos en forma que nos permite *juzgar* acerca de su verdad del modo más fácil posible. Las conclusiones por inducción, sobre las cuales reposa en realidad nuestro entendimiento de la naturaleza de las cosas, son en el fondo siempre conclusiones de lo particular a lo particular; pero admiten, siempre que estén bien fundamentadas, una enunciación general, precisamente porque reposan sobre las propiedades de clases completas de seres, y estas propiedades, a su vez, dependen de relaciones de causalidad que *no* sufren excepciones. Esta enunciación general ubica ante nuestros ojos el alcance total de las afirmaciones que deben ser verdaderas para que su verdad pueda ser legítimamente admitida en todos los casos particulares. Un fanático de la raza niega, pese a las evidencias contrarias, que un determinado negro sea capaz de educarse; queda refutado desde el momento en que lo forzamos a expresar su negación en la forma más general, es decir la del silogismo, y a comenzar su demostración por la siguiente premisa mayor: todos los negros son incapaces de educarse. Pues entonces le oponemos de inmediato las numerosas y brillantes excepciones que presenta esta pretendida regla. En pocas palabras: la negligencia de pensamiento, la estrechez del horizonte, la cortedad que inflige a nuestra comprensión un partido tomado, el conocimiento de sólo una pequeña parte de los hechos que deben tomarse en cuenta — todas éstas son fuentes abundantes de las cuales continuamente fluye en la vida diaria y en la ciencia una corriente de afirmaciones inexactas. Obligar a los autores de estas afirmaciones a defenderlas contra las más amplias objeciones concebibles, expresándolas por tanto del modo más general que pueda imaginarse, constituye una de las armas más eficaces en el combate de la verdad contra la falsedad. Pues son silogismos de esta especie lo que nos impide olvidar o discutir en un caso determinada proposición que en otro caso completamente similar sentamos como verdadera; es un medio de asegurar la consecuen-

cia de nuestro pensamiento, la falta de contradicciones en nuestras afirmaciones.

Justeza, consecuencia lógica del pensamiento, son en verdad los principales objetivos de la lógica aristotélica. Pero configuran al par su fuerza y su límite. Garantizar la armonía interior de los criterios una vez adquiridos, he aquí a lo que tienden los esfuerzos del Estagirita. La inducción hállase sin duda por encima del silogismo: por su mediación arríbase a los conocimientos utilizados y puestos en acción en aquél. Conviene en ello Aristóteles, si bien a veces olvida esta concesión al exponer detalles de sus teorías lógicas. Mas lo esencial, helo aquí. Trata de manera muy desigual los dos principales campos de la lógica; desigualdad inevitable dado el desigual grado de desarrollo alcanzado por las ciencias tomadas como modelos en uno y otro de dichos campos. Las matemáticas son el modelo de la lógica formal. En época de Aristóteles constituían la única disciplina aplicable al conocimiento de la naturaleza que había llegado a un alto nivel de evolución. Asimismo quéjase el propio Estagirita de que "la matemática haya ocupado hoy el lugar de la filosofía". Próximos a ella se encontraban los dominios cuyo estudio matemático apenas había comenzado: astronomía, óptica, mecánica y armonía, que Aristóteles, en efecto, ubica ocasionalmente entre las disciplinas matemáticas al hablar, no como nosotros de "física matemática", sino, por una significativa inversión, de "matemáticas físicas". Los métodos experimentales, por el contrario, hallábanse aún en la infancia. Apenas contábase con los primeros lineamientos de la experiencia científica rigurosa y de la observación escrupulosamente exacta o precisada numéricamente. Pues entonces, ¿qué de más natural que la lógica recién creada haya seguido las huellas de la matemática deductiva y no de la investigación experimental inductiva?

3. La palabra "deductiva" que acabamos de pronunciar nos recuerda una importante reserva que debemos formular respecto de la exposición precedente. El ejemplo del que partimos no agota todas las aplicaciones posibles del razonamiento silogístico. Este razonamiento no sirve exclusivamente para la mera

subsunción de un caso particular bajo una regla ya establecida. No es una limitación implícita en la naturaleza propia del silogismo el que la premisa mayor sea más general que la menor. Estas formas acomódanse también a otros objetivos y, cabe agregar, a objetivos cuando menos tan útiles como aquéllos. Asimismo pueden proporcionar un vínculo susceptible de unir ciertas experiencias a fin de esclarecer las relaciones que existen entre los hechos objetivos. El caso más simple es aquel que cabe denominar la comparación indirecta. Dos objetos A y B no pueden ser comparados por la percepción directa a causa de su alejamiento en el espacio o en el tiempo, o por otras causas. Establecemos la relación de igualdad entre ellos comparándolo cada uno con un tercero. Este tercero puede ser un peso o una medida, o también un simple concepto numérico: $4 + 2 = 6$; $6 = 8 — 2$; de donde $4 + 2 = 8 — 2$: he aquí, en forma de silogismo, un ejemplo de cálculo elemental. A es mayor que B, B es mayor que C, por lo tanto A es mayor que C; también este razonamiento muévese en las mismas formas. Tampoco precisa que la relación de magnitud que se trata de determinar sea una relación de tamaños físicos; por la misma vía indirecta cabe establecer toda suerte de relaciones de valor. A es más bello, más laudable, más útil, o lo contrario, que B; idéntica relación existe entre B y C, y por ende, también entre A y C. Por último y sobre todo, junto a las relaciones de igualdad alíneanse las relaciones de coexistencia y sucesión, es decir, precisamente esas relaciones cuyo conocimiento integra el conocimiento del orden natural. Sólo en el caso en que deba establecerse una mera similitud, no es esta forma de razonamiento, como podría suponerse en un primer momento, invariablemente aplicable. A se parece a B, B se parece a C, por tanto A se parece a C: esto sería un paralogismo, pues la semejanza equivale a menudo a la identidad parcial, y puede ocurrir que los rasgos semejantes en A y B no sean los mismos que aquellos por los cuales se parecen B y C.

Precisa atribuir a la prolongada influencia de la filosofía socrático-platónica de los conceptos el que la lógica aristotélica

tienda preponderantemente a establecer relaciones puramente conceptuales, que el creador del silogismo lo ponga al servicio casi exclusivo de la subsunción. Manifiéstase igualmente esta influencia en que el encadenamiento de los conceptos ofrezca un rigor incomparablemente mayor que el establecimiento de los hechos de que estos conceptos se derivan. "El trueno es el ruido producido por una llama que se extingue", "las plantas de hojas anchas son las únicas que no las pierden durante el invierno", etc., son ejemplos de mal fundamentadas teorías naturales, de observaciones insuficientes, con que no es raro tropezar en los libros del "Organon". La laxitud de las premisas contrasta sorprendentemente con el rigor de las conclusiones de ellas extraídas.

Resumamos ahora. Por su esencia, no sólo es el silogismo un instrumento de verificación sumamente valioso, sino también un medio de adquisición de nuevos conocimientos. La derivación de este vocablo del verbo griego que se interpreta como "combinar", autorízanos a considerar silogismo toda vinculación de conocimientos adquiridos de donde se desprende un conocimiento nuevo. Encontrámonos así en pleno acuerdo con un enunciado básico del propio Estagirita, si bien, entre sus manos, este instrumento de investigación convirtióse casi exclusivamente en medio de subsumir conceptos menos generales bajo conceptos más generales, y por ende, como reza un moderno dicho burlón, en instrumento para "encajonar las representaciones".

4. Más de una sorpresa aguarda al lector de los "Tópicos". Con admiración y placer léense sus primeros parágrafos. La perfecta claridad que ilumina el tema, la manera fácil y magistral como éste se trata, encantan al lector más exigente. Pero pronto experiméntase cierto malestar, a veces malhumor. Los ejemplos cansan en razón de su monotonía, y cuando faltan, el carácter abstracto de la exposición fatiga todavía más. Hemos ya dicho una vez que los "Tópicos" apenas son otra cosa que una guía para el arte de la discusión. Con qué severidad habríamos juzgado al autor de esta obra de haber ella llegado hasta nosotros anónima y sin el sello de la terminología aristotélica.

Cuán acerbamente habrían criticado los historiadores de la filosofía este manual del arte de la disputa conceptual si hubiera sido escrito por algún megárico o sofista. Qué inocente nos suena el consejo general de Protágoras, "convertir en la más fuerte la causa más débil", junto a este cúmulo de medios de engaño, este arsenal rebosante de armas dialécticas. Pero hemos de ser equitativos; diversas circunstancias han de tomarse en cuenta, y lo que nuestra propia reflexión nos enseña encontrárnoslo confirmado por expresas advertencias de Aristóteles.

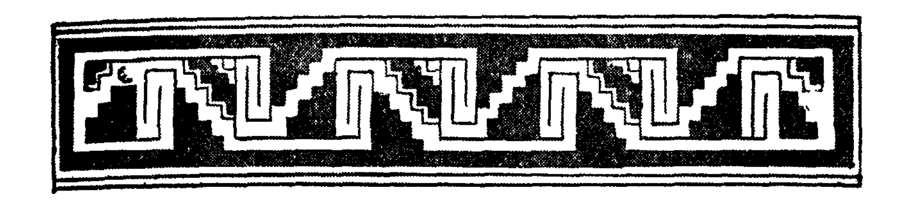
El punto de vista pedagógico figura en primer plano: el deseo de despertar y desarrollar la perspicacia de los alumnos mediante el ejercicio y el hábito. Mas este punto de vista no es el único que guió al autor. Tratábase asimismo de armar a los auditores y a los lectores para la discusión dialéctica, que en las escuelas filosóficas de la época había cobrado significación y amplitud sorprendentes. Si se desdeñaba participar en estas pugnas, dábase una impresión de inferioridad, no de superioridad; parecíase no estar a la altura de las dificultades de estos ejercicios y querer, por tal motivo, sustraerse a ellos. Tampoco bastaba revelar ingenio y presencia de espíritu respondiendo a cuestiones capciosas y desenmascarando hábiles sofismas. Permanecer a la defensiva sólo representaba un éxito a medias. Por su propio honor y por el de su escuela, habíase de tomar la ofensiva y estar en condiciones de vencer a su adversario.

Con tales intenciones, Aristóteles, joven aún, parece haber compuesto este manual de dialéctica belicosa, sin sentir escrúpulos en proporcionar consejos incluso para engañar al adversario. Ningún artificio para asegurar la victoria en estas querellas de palabras y de conceptos menosprecia él: así como emplear términos equívocos, alargar los debates hasta que el tiempo fijado haya transcurrido, desviar la atención introduciendo cuestiones nuevas, inesperadas, extrañas al tema principal. No menos nos sorprenden los consejos que se dan a quien desea rechazar un ataque. Ningún mal juego de palabras, ningún retruécano es tan torpe como para que el Estagirita juzgue indigno ocuparse de él. En ocasiones aguza hasta la pe-

dantería la preocupación por la exactitud en el empleo de los términos, en la cual insiste *a* fin de preservarse de las emboscadas y de las zancadillas de la dialéctica. Verbigracia, no ha de definirse la estupefacción como un "exceso de asombro", sino como un "asombro excesivo", argumento que fundamenta Aristóteles con la siguiente razón, entre otras, de que también hay un exceso de estupefacción, que absurdamente nos veríamos entonces obligados a calificar como un exceso del exceso. Inquiérese uno en ocasiones si meramente debe atribuirse estas sorprendentes sutilezas a la intención didáctica, al deseo de instruir al auditor y de armarlo con miras a la discusión intelectual, o si más bien no cabe ponerlas en la cuenta de la propensión temperamental del filósofo a la erística, cuya existencia también otros indicios trasuntan. Asimismo trazas de ergotismo creería uno sorprender aun en las obras de su vejez, • en la "Poética" y en la "Política", por ejemplo. Mas la vivacidad con que ocasionalmente ejerce el Estagirita la autocrítica, hace ver que el amor a la discusión es en verdad la médula de este aparente ergotismo. Además, no desconoció Aristóteles que las sutilezas de las querellas verbales y conceptuales suelen desteñir a quien se entrega a ellas. Contra tal peligro advierte, y entre líneas, creeríase percibir que de ningún modo se siente protegido él mismo. Un desacuerdo interior traiciónase en más de un pasaje. Una vez insiste en la necesidad de recurrir a todos los medios defensivos ante el adversario inescrupuloso en sus medios de ataque; otra, sin negar dicha necesidad, formula la siguiente reserva: "mas esto no es honesto". La impresión dominante que deja la lectura de los "Tópicos" —obra sobre la cual los historiadores de la filosofía suelen pasar con un silencio que casi llamaríamos embarazado— es el asombro motivado por la extraordinaria agilidad intelectual de su autor. «Numerosos criterios que apenas había entrevisto Platón, o tal vez desconocido por completo, son aplicados por Aristóteles, a quien parecen serle familiares desde mucho tiempo atrás, y reelaborados en todos los sentidos. Junto a algunas vacuidades y minuciosidades, ¡cuántos pensamientos finos y concentrados, a menudo hasta condensados al límite extremo de la inteligibi-

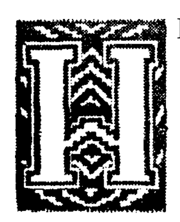
lidad! No obstante y a pesar de todo, mantiénese la otra impresión, menos favorable: que Aristóteles, impelido al par por su peculiar tendencia a hacer ostentación de virtuosismo dialéctico y por las costumbres erísticas de su época, déjase con frecuencia llevar hasta algo en lo que no cabe ver más que un abuso de su agudeza.

Hacia el final de su principal obra de lógica, irrumpe una imagen bella y significativa. Así como al producirse un contraste en el campo de batalla un guerrero valeroso, luego un segundo, un tercero y otros cada vez más numerosos cierran filas, así a la primera imagen consistente de una impresión sensible recibida agrégase una segunda, una tercera y sucesivamente, hasta que de la suma de estas percepciones ya no fugitivas se eleva el edificio completo de una experiencia. Es de la percepción de donde surge en primer lugar el recuerdo, y de éste, luego de múltiples repeticiones, la experiencia. De ésta a su vez, o de todo "universal que, como unidad surge de lo múltiple y toma consistencia en el alma", resultan el arte y la ciencia; entendiéndose como ciencia la teoría pura, como arte la teoría aplicada a la práctica. Expresamente declara el filósofo a tal propósito que es la "percepción sensible" la que produce los conceptos generales, y que "todos los primeros conocimientos" adquirímoslos de necesidad por "inducción". Esta vez, el asclepíade ha triunfado sobre el platónico en Aristóteles. Detengámonos ahora sumariamente sobre esta oposición diametral en el espíritu del Estagirita.



CAPÍTULO VI

EL PLATÓNICO Y EL ASCLEPÍADE

EMOs ya dicho que Aristóteles heredó de sus antepasados médicos la facultad y el gusto de la observación. Su deseo de saber expandióse casi sin límite hacia todos los campos. El impulso de conocer fué su pasión dominante. Así como un príncipe o un general pueden invocar su desmesurado ardor de acción para justificar sus faltas, disculpa así Aristóteles sus errores aduciendo su "sed de saber". Sobre el modelo de esta imagen configura él su divinidad, dedicada tan sólo a la contemplación, de la misma manera que, entre las diversas formas de vida humana, asigna el primer rango a la contemplativa. "Preferimos el contemplar a casi todo lo demás" — así cree poder caracterizar la naturaleza humana, mientras que en verdad descríbese más bien a sí mismo. Desde su infancia debió contemplar el cielo con pasión; de otro modo no hubiera podido escribir: "en más de cincuenta años sólo hemos visto dos arco iris lunares". Pero también de todos los oficios muéstrase conocedor: del de los bordadores, que a la luz artificial confunden los colores, del de los jardineros, que no riegan las plantas con agua pura, sino salpicada de tierra. Asimismo ha advertido que si nos encontramos a cierta distancia de un bote, únicamente oímos el ruido de los remos una vez éstos salidos del agua. Mas es preciso que aquí hagamos una importante distinción.

Junto a observaciones de finura y seguridad sorprendentes,

que suscitaron elogios entusiastas a un Cuvier y a un Darwin, tropezamos en Aristóteles con errores de observación más sorprendentes aún. Sólo en el último siglo redescubrió Johannes Müller en el cuerpo del cazón la vesícula descrita por él, análoga a la placenta de los mamíferos; cosa que si bien provoca clamores de admiración entre los zoólogos, pronto vense éstos forzados a callar sus alabanzas cuando aprenden que el propio Aristóteles considera como frío al cerebro, viendo en él un aparato refrigerador destinado a contrabalancear la acción del corazón, cómo hace depender del sexo el número de los dientes y afirma que el hombre posee más que la mujer. Es éste el colmo de la inexactitud, y no cabe —como innúmeras veces se hizo con otros errores—, apelar a la imperfección de los instrumentos antiguos para disculparlo. Sólo de una manera podemos, apenas, explicar esta insólita contradicción. En sus ansias por abarcarlo todo, propúsose el enciclopedista una tarea que sobrepujaba sus fuerzas. Con igual frecuencia que en sus propias observaciones, o tal vez con mayor aún, hubo de beber su ciencia en los libros y en las tradiciones populares. Y no siempre juzgó correctamente acerca del valor y no valor de sus fuentes. En diversas oportunidades llama "creador de cuentos" al valiente, buen Herodoto, mas esta severa calificación recae sobre él mismo. ¿No nos afirma acaso que la perdiz es fecundada por el viento que sopla del lado del macho; que el frío blanquea el plumaje de los cuervos, de las golondrinas y de los gorriones; más aún, que las mujeres, al llegarles las reglas, hacen enrojecer ligeramente los espejos sobre los que soplan?

Tal falta de crítica, por otra parte, relaciónase sin duda con un peculiar rasgo, no desprovisto de toda profundidad, de la fisonomía espiritual de nuestro filósofo. No se muestra Aristóteles escéptico de antemano respecto de las creencias populares. En virtud de la ley de la reacción, se asemeja en cierta medida a los literatos del "Sturm und Drang" de la época iluminista. Por ello gusta él encontrar prefigurados en la fe ingenua del pueblo los frutos de su especulación, e indaga en las opiniones corrientes, en los dichos populares y también en etimologías, en su mayoría harto osadas, una confirmación de los

resultados de su pensamiento. A veces llega al extremo de identificar con la verdad objetiva la opinión popular, ésta última despojada de sus contradicciones internas y puesta, por así decirlo, de acuerdo consigo misma. Por motivos semejantes toma constantemente en consideración el uso del lenguaje y repite su eterno: "decimos así" — invocando las opiniones populares, en las cuales encuentra un fondo de criterio inteligente cuya importancia exagérase con mucho. En su fuero interno es contrario a toda negación rígida y cortante. A menudo esta peculiaridad suya resultóle excelente, pero a veces también ocurrió lo contrario: "Tal cosa es verdadera en un sentido, falsa en otro" — "estos hombres tienen razón en un sentido, hállanse equivocados en otro" — frases análogas encontramos bastante a menudo en sus escritos y atestiguan brillantemente sobre su fino sentido de los matices y su aversión para con todo exclusivismo. En ocasiones recuerda a uno de los pensadores más modernos, Ernesto Renán, que a su vez fúndase en este respecto en Hegel y muestra en pleno desarrollo un germen del pensamiento heraclítico. Este rasgo espiritual de Aristóteles preservólo de numerosos y marcados errores en el campo de las ciencias del espíritu, mas al mismo tiempo impidióle desplegar una originalidad poderosa. En el dominio de las ciencias de la naturaleza perjudicó muchas de sus indagaciones; y condújolo a renunciar a los triunfos que sobre la apariencia sensible y la costumbre secular había logrado la osadía pitagórica y democriteana. Pues cabe afirmar que por falta de audacia científica aceptó la física popular remozada por Empédocles, con sus cuatro elementos, y volvió a ubicar la Tierra en el centro del universo, opinión impugnada desde hacía mucho tiempo.

2. Pese a todos estos obstáculos, el espíritu inductivo alcanzó en Aristóteles notable poder o cuando menos un muy caluroso reconocimiento. Podrían citarse numerosas afirmaciones donde manifiéstase como un empírico resuelto, como investigador respetuoso al máximo ante los hechos y desconfiado en no menor medida de la simple especulación dialéctica. ¿Qué podría sonar más baconiano, por ejemplo, que aquella frase con que termina su exposición sobre el proceso de la generación en las

abejas?: "los hechos no se hallan aún suficientemente establecidos en este campo; mas cuando lo estén un día, deberá confiarse más bien en la observación que en el razonamiento, y sólo confiar en éste si proporciona resultados concordantes con los fenómenos". Nadie podría estimar más la nueva visión que la experiencia nos proporciona. A menudo toma el partido de los atomistas contra Platón, y contra los eleatas. Y no se limita a preferir ciertas teorías; tanto aquí como allí penetra hasta la fuente de la verdad o del error. Una vez más encontramos la oposición de hechos y de conceptos, de observación y de razonamiento en el primer plano de sus consideraciones. Por plausibles que parezcan sus razonamientos básicos, medidos a la luz de los hechos, la doctrina eléata, al decir de Aristóteles, confina con la locura. Claro está, nunca se sirve de expresiones tan duras al hablar de su maestro, aunque con franqueza reconoce la superioridad del método democriteano sobre el platónico. Califica rotundamente el trato demasiado exclusivo con los conceptos como un peligro para el naturalista, al que aleja de la contemplación de la realidad, permitiéndole sólo ver cada vez un pequeño círculo de hechos y conduciéndole por tanto a sentar teorías insuficientes (cf. I, pág. 362). Reconócese también, dice el refrán, la diferencia entre el estudio de la naturaleza y el simple razonamiento en que "quien observa sin cesar la naturaleza hállase propenso a formar hipótesis que vinculan entre sí amplios círculos de hechos" — en consecuencia, hipótesis fecundas, opuestas a aquellas "cualesquiera" de que pronto se hablará. Por este camino que abrieron Leucipo y Demócrito y sin violentar, al modo de los eleatas, los datos de la percepción sensible, ni verse obligado a negar el nacimiento y la destrucción, el movimiento y la pluralidad de las cosas, logróse explicar los fenómenos naturales de manera metódica y concordante partiendo de un fundamento real. Tampoco faltan en los escritos de nuestro filósofo pruebas de modestia y de resignación cuando piensa "en los limitados recursos" del estudio y en un más feliz porvenir. "Con pequeños éxitos" debe uno contentarse cuando confronta "grandes enigmas". Merecedores de infinitos reconocimientos serán

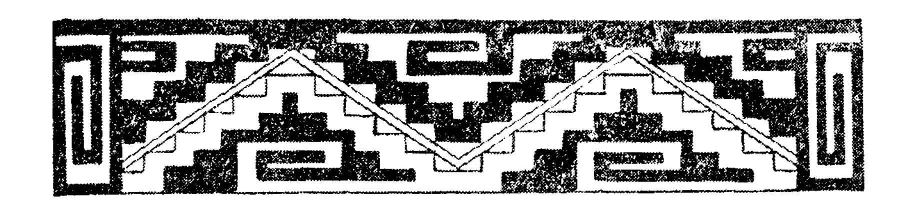
quienes un día logren elaborar métodos más rigurosos y demostraciones más concluyentes. "Mas por ahora —exclama enfáticamente Aristóteles en dos diferentes pasajes— es preciso que digamos lo que nos parece correcto. Si nos extraviamos en nuestras indagaciones, no por ello merecemos el reproche de temeridad; alabado sea más bien el celo que condujo al error".

3. Veamos ahora el reverso de la figura. Manifestaciones como las que acabamos de citar no dejaron de tener su efecto. Unidas a los servicios en verdad grandes rendidos por Aristóteles a algunas ciencias biológicas, produjeron la asaz expandida impresión de que había sido un científico en el sentido moderno de la palabra. No cabe afirmación más errónea. Hemos ya podido cerciorarnos de que sus investigaciones básanse con frecuencia sobre un muy incierto conocimiento de los hechos. Mas también su interpretación de los hechos, reales o pretendidos, es a menudo arbitraria e influida por opiniones preconcebidas. Más bien revela los recursos inagotables de un cerebro sobremanera inventivo que la severa disciplina de un espíritu que domina sus fantasías y las doblega al yugo duro de los hechos.

"Esto es necesario, aquello es imposible". No son raros en él, sobre todo en sus obras físicas, semejantes veredictos inapelables. Por lo general, no son otra cosa que el residuo de antiguos hábitos de pensamiento, pero que impiden al investigador detenerse en nuevos criterios cabalmente exactos y bien fundados. Hemos de mencionar aquí dos notables casos en los que pretende, mediante tales procederes, reducir al absurdo a sus adversarios. Trátase de combatir la existencia del vacío, reconocida por los atomistas. En éste, dice Aristóteles muy justamente, todos los cuerpos deberían caer con velocidad igual; mas esto es imposible: en consecuencia, ¡no hay vacío! Tan concluyente le parece esta refutación que no puede contenerse de agregar un sarcasmo: "así, es en verdad vacía la afirmación do que el vacío existe". De igual manera descarta, mediante el siguiente argumento entre otros, la teoría de la respiración de Anaxágoras, de Demócrito y de Diógenes: "para que los ani-

males acuáticos respirasen, sería preciso que hubiese aire en el agua, lo cual es una imposibilidad".

Este agudo conflicto entre el proyecto y la ejecución, este retorno incesante del supuesto empirismo a las malas costumbres del apriorismo, que él mismo sabe reconocer con tanta certeza y juzgar tan severamente en los eleatas, en los pitagóricos (cf. I, 142) y en su maestro Platón, — todo ello, unido a una sospecha acerca de la inutilidad de su esfuerzo, que deja trasuntar aquí y acullá, puede causarnos una impresión poco menos que trágica. Esta impresión no debe llevarnos empero a embellecer y a enmascarar los hechos reales. Y nada resulta tan apropiado para hacerlo ver claramente como la teoría de los elementos del Estagirita, que a continuación expondremos a los efectos de completar la caracterización aquí ensayada.



CAPÍTULO VII

EL PLATÓNICO Y EL ASCLEPfADE

(Continuación: La teoría aristotélica de los elementos)



N injusticia alguna podría afirmarse que una décima de empirismo y nueve décimas de especulación forman el contenido de las obras aristotélicas sobre los problemas físicos y afines. Y que se advierta bien que a título de especulación no entendemos aquí el deducir legítimamente conclusiones a partir de premisas puestas sólidamente, vale decir la aplicación correcta del método deductivo. Hubiese sido esto física matemática, ciencia de la que entonces apenas habíanse establecido algunos fundamentos. Trátase más bien del apriorismo en el sentido peyorativo del término, del hecho de partir de hipótesis arbitrarias o de prejuicios naturales, y de extenderlos mediante una dialéctica sutil, que se impone por su destreza y habilidad pero que no produce fruto útil alguno. En riqueza de recursos, en agilidad dialéctica, es en verdad insuperable el Estagirita. Mas tratase de una facultad funesta para el científico, quien es harto mejor sustentado por el simple sentido recto, que percibe netamente y con seguridad la contradicción entre las hipótesis y los hechos, y no siempre sabe atenuarla mediante ingeniosos expedientes y comparaciones seductoras. Pues ellas precisamente privaríanle de un aguijón que le empuja de las soluciones erradas y otras a medio lograr, a las exactas y veraces. Si Aristóteles hubiera

tenido menos espíritu, y su espíritu hubiese estado menos versado en argucias dialécticas, también en el terreno de la física —tenemos buenas razones para suponerlo— su obra hubiera sido incomparablemente más valiosa. Sobre él mismo recae la crítica que hiciera un día a los pitagóricos: "no es difícil formular hipótesis cualesquiera, extenderlas sobremanera y vincularlas mutuamente".

2. En su teoría de los elementos, Aristóteles sigue a Empédocles, salvo que, al igual que Filolao y el Platón de los últimos años, agrega a los cuatro elementos la materia celeste o "éter". En uno de sus escritos sólo toma en consideración el éter, el fuego y la tierra, y prueba la existencia de esta tríada por la siguiente reflexión especulativa. Hay dos formas fundamentales de figuras geométricas: el círculo y la línea recta. Las formas fundamentales de movimiento deben corresponderles, y de manera tal que a cada una de las materias fundamentales pertenezca un modo particular de movimiento. Éste es el movimiento circular para la materia celeste, puesto que la esfera celeste muévese perpetuamente en círculo. Pero la línea recta presenta dos direcciones. A una de ellas corresponde el elemento fuego, que tiende hacia arriba; a la otra el elemento tierra, que tiende hacia abajo. Mas este arriba y abajo no han de entenderse en el sentido tradicional, pues arriba designa la periferia, y abajo el centro, o sea el cuerpo terrestre que reposa en el centro del universo. Ningún lugar hacíase para el agua y el aire en esta construcción. No fué sino en pasajes posteriores, y podría decirse que casi contra su voluntad, cuando Aristóteles admitió estos dos elementos; mas entonces, es verdad, sólo a título de pretendidos intermediarios "necesarios" entre el fuego y la tierra.

En otro escrito encontramos una construcción diferente, que hace abstracción de la materia celeste y sienta la existencia de las otras cuatro materias fundamentales como sigue. Las innumerables propiedades de la materia redúcense —pretende— a aquellas cuatro propiedades fundamentales, que tan caras eran a algunos antiguos filósofos naturalistas: lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo. Ahora bien, cuatro miembros permi-

ten en sí seis combinaciones binarias (ab, ac, ad, bc, bd, cd). Pero de este número elimínanse dos, puesto que no cabe vincular contrarios tales como lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo. Restan pues cuatro parejas: lo seco-caliente, lo seco-frío, lo húmedo-caliente, lo húmedo-frío. Así, queda establecida y probada la tetrada de los elementos (fuego, tierra, aire y agua). Aristóteles no deja de reprochar a sus predecesores el no haber probado la imposibilidad de existir sino este número de elementos, ¡ni uno más, ni uno menos! No precisamos repetir a nuestros lectores que tal teoría de los elementos, en verdad de Empédocles, no es más que una mera elaboración de la antigua física popular, y que falsamente pone los tres estados de agregación (sólido, líquido y gaseoso) y un fenómeno concomitante del último, como materias fundamentales y únicas materias fundamentales. En cambio, en esta resurrección de la doctrina de Empédocles —fantástica en sus detalles, es verdad, pero justa en sus fundamentos— apenas se alude a lo que tenía de realmente valioso: la anticipación de la teoría de las proporciones o equivalentes químicos (cf. I, págs. 270*ss.*).

3. Seguramente ha de haber advertido el lector atento que tanto en la teoría de los "lugares naturales", como en la de los elementos en ella basada, es Aristóteles el alumno dócil de su maestro Platón (cf. II, 489s. y 625). Cuando ambos rechazaban al respecto los resultados obtenidos por los atomistas, cuando el Estagirita combatía encarnizadamente la teoría del "impulso hacia arriba" o del desplazamiento (ékthlipsis), que Demócrito ya había formulado, cerrábanse ellos mismos la vía que conduce al entendimiento justo de los más fundamentales fenómenos naturales. Con este rechazo vincúlase su vuelta a la vieja ilusión de que la Tierra era el inmóvil punto central del universo. Claro está, cabe aducir circunstancias atenuantes para esta grave falta, mas de cualquier manera significaba un retroceso sensible, inclusive en relación a la teoría del fuego central y del movimiento de la tierra alrededor de éste, teoría que, si bien arbitraria en sus particularidades, ponía término cuando menos al funesto error geocéntrico (cf. I, págs. 145*ss.*). Así, podemos decir con Schopenhauer: "la humanidad volvió

a perder por cerca de dos mil años una verdad ya descubierta de la mayor importancia".

A causa de la teoría de los lugares naturales, no sólo cometió Aristóteles los errores más serios; asimismo incurrió en contradicciones insolubles con otras doctrinas tomadas de Platón —contradicciones que más fácilmente sería dable perdonar al poeta-pensador que al sistemático orgulloso del rigor de su lógica. Por lo demás, siguió el camino abierto por Platón en el "Fedro" (cf. II, pág. 455) haciendo venir desde afuera todo movimiento a la materia. Plantéasenos entonces el problema de cómo conciliar con lo que cabe llamar el despotenciamiento de la materia, con la negación de los impulsos de movimiento inherentes a ella, la pretendida tendencia del fuego hacia arriba, la de la tierra hacia abajo, las del aire y del agua hacia las regiones intermedias. Jamás recibimos respuesta concluyente alguna a esta pregunta. Cabría recurrir a un expediente, diciendo que los lugares "naturales" o particulares de las materias primordiales son su patria primitiva, la región que en un comienzo asignóles la divinidad y de donde fueron más tarde parcialmente desplazadas por movimientos "violentos" o "contrarios a la naturaleza". Su impulso no sería, en consecuencia, sino un impulso de retorno al orden instituído por la divinidad. Tal expediente empero, también falla, pues Aristóteles no conoce ninguna cosmogonía ni nacimiento del mundo en el tiempo. Sólo en un párrafo tropezamos con algo que por lo menos semeja una tentativa de resolver esta dificultad. ¡ Pero cuán insuficiente es por cierto esta tentativa! Parece el filósofo hacer un juego de palabras cuando del modo más vago relaciona aquello que denominamos acertadamente la circulación de la materia (la tierra deviene agua, el agua aire, y viceversa) con el movimiento circular del cielo, y así (podemos agregar sin violentar su sentido), con la divinidad, que, como "primer motor" es la que en primera instancia engendra esta incesante revolución de la bóveda celeste.

Algo más penetrable se nos hace dicha tentativa por la subsiguiente alusión a otro movimiento circular: el movimiento en el círculo oblicuo de la elíptica, y a las posiciones cambiantes

que, dada ésta su órbita, toma el sol respecto de los diferentes puntos de la tierra. El aumento y la disminución del calor solar que alternadamente se derivan de ello, producen —así se da a entender— el paso de la una a la otra de las formas de la materia en el decurso de las estaciones. Por un reenfriamiento progresivo, el fuego se vuelve aire, luego agua, luego tierra; todos ellos, por un recalentamiento progresivo tornan a transformarse en el sentido opuesto. La transformación así provocada de las materias, ora las sustrae a sus "lugares naturales", ora despierta su tendencia latente a volver a su origen. Ahora bien, en la medida en que el movimiento del sol a través de su órbita es debido, al igual que el movimiento de todos los demás astros, a un impulso dado por la divinidad como primer motor, la actividad divina es, también ella, causa contribuyente de las variaciones y movimientos de la materia. Mas, aun siguiendo con la mejor buena voluntad las indicaciones del Estagirita, topámonos siempre con aquella cuestión no resuelta, y, creo yo, carente de solución: ¿cómo conciliar el impulso de los elementos hacia sus lugares naturales con la completa pasividad de la materia, en otra parte sentada expresamente?

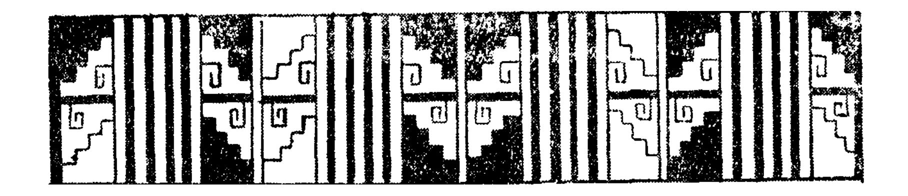
4. Hasta ahora hemos hablado, al igual que Aristóteles, de "elementos". El verdadero contenido, el valor cabal de la teoría de los elementos, empero, habían sido inadvertidos por él. Con desdén inmerecido juzgaba las opiniones de los antiguos sabios naturalistas acerca de la inmutable subsistencia de las materias primordiales o cuerpos elementales. En vano buscaríamos en sus escritos físicos la negación de todo real nacimiento o destrucción: no se trata para él de separación y combinación simples, y por ende tampoco discrimina cualidades primarias y secundarias. Por el contrario, expresa y categóricamente repudia tales tentativas destinadas a tornarnos inteligibles los fenómenos naturales. La carta de triunfo que aquí juega Aristóteles básase en el siguiente argumento. La simple separación y la simple reunión de materias primordiales cualitativamente inmutables —más o menos así exprésase— contradicen los hechos. Lo claro se hace oscuro, lo oscuro torna a ser claro, y esto sería imposible si el agua no pudiera salir del fuego, el fuego del agua.

Ve aquí el Estagirita no solamente una transformación de estados accidentales, sino de propiedades esenciales; por tanto, no podemos privarnos de los conceptos de nacimiento y de destrucción. Nuestra crítica debe distinguir aquí dos puntos. Aristóteles no hace más que proceder de acuerdo con toda su mentalidad: también en el mundo de la materia permanece en el terreno de los hechos, y no trata de penetrar más allá de los fenómenos mediante hipótesis. Pero es más sorprendente que continúe identificando, como lo hemos visto, a ejemplo de Empédocles y de la primitiva física popular, los tres estados de agregación y el fenómeno concomitante a uno de ellos, con las materias primordiales; que suponga límites trazados por la propia naturaleza en distinciones resultantes de un muy imperfecto criterio sobre los procesos naturales; que, en consecuencia, haya visto en el cambio de estas formas una transformación real de los elementos. Estos dos motivos harto diferentes determináronlo a valorar en muy poco las preciosas conquistas de sus predecesores y a abandonar una teoría naturalista que, en sus manos, ya había significado un fecundo auxiliar de investigación, y que como tal habría de afirmarse cada vez más en el decurso del tiempo. Seguramente no lo hizo sin vacilaciones y, cabría agregar tal vez, no sin cierta lucha interior. En numerosas ocasiones se siente, lo hemos visto, inclinado a tomar el partido de los atomistas. Defiende su doctrina contra las objeciones de índole más bien superficial; elogia, como también hemos visto, su método en oposición a la simple indagación conceptual, y de tal modo, al querer sólo censurar a Platón, alcánzase en verdad a sí mismo. Pero en lo esencial y por último retrocede más allá de su punto de vista. La justa presunción de los atomistas de que todo nacimiento y toda destrucción no eran sino aparentes, y que tales términos en realidad sólo significaban un nombre más para la reunión y separación de partículas materiales, júzgala nuestro filósofo como "imposible". Indudablemente, no por esta razón llega a creer en un nacimiento absoluto de la materia, empero reintroduce el concepto, desde mucho tiempo atrás abandonado, de una transformación mágica de la misma. No niega, es cierto (para servirnos de expresiones técnicas actualmen-

te empleadas), su constancia cuantitativa, sino más bien su constancia cualitativa.

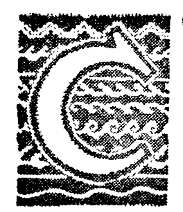
Hemos creído ilustrar mejor la disparidad del temperamento de Aristóteles contraponiendo a su elogio de la indagación experimental el modo enteramente opuesto cómo la llevaba a la práctica. Nada mejor para ello que su teoría de las materias primordiales, fundamentada en especulaciones arbitrarias y por tanto contradictoria y del todo atrasada. Mas es preciso que nos cuidemos de generalizar injustificadamente. La psicología de Aristóteles no es tan atrasada como su física. Una vez que pasemos del mundo inorgánico al orgánico recibiremos impresiones mucho más agradables. Asimismo aquellas ramificaciones de su teoría de los sentidos que confinan con la física, trasuntan una agudeza de visión que ni siquiera poseía el más grande entre sus predecesores, Demócrito.

Pero en otros lugares brilla una perfecta claridad espiritual: allí donde con impecable rigor, su pensamiento, afilado y educado hasta la extrema prudencia por el diálogo polémico, exprésase sin verse perturbado por desacuerdo alguno. Manifiéstase esto en la teoría de los principios superiores de la demostración, que sigue a las doctrinas lógicas. Con el propósito de exponerla retomemos el hilo que habíamos dejado en un capítulo anterior.



CAPITULO VIII

LOS PRINCIPIOS DE LA DEMOSTRACIÓN



ON un término tomado de los manuales matemáticos de su época, cuyo sentido generaliza (axiomas), designa Aristóteles estos principios. Renunciando a hacer su enumeración completa, únicamente estudia con profundidad uno, "el más seguro de todos", es decir el llamado principio de contradicción. "Algunos filósofos de la naturaleza" (no sabemos cuáles) habríanlo precedido al respecto. Esfuérzase Aristóteles por prevenir las pullas dialécticas redactando tal principio en forma cuidada, prudente y que no pueda dar lugar a uso erróneo alguno. "Es imposible (así formula su principio), que lo mismo convenga y no convenga al mismo tiempo a una misma cosa y bajo la misma relación". A tales determinaciones limitativas: "bajo la misma relación" y "al mismo tiempo", sigue una alusión a otras, no designadas expresamente, que también deben prevenir contra los ataques dialécticos. En las declaraciones de Heráclito, que apenas precisamos recordar a nuestros lectores, ve el Estagirita la encarnación de la tesis contraria. Frases como: "somos y no somos", o "el bien y el mal son una misma cosa", preséntanse evidentemente ante sus ojos como típicos modelos de la rebelión contra el sentido común (cf. I, pág. 98ss.). Cáptase de inmediato el objeto de la limitación más arriba citada. Una cosa —quería sin duda replicar Aristóteles a Heráclito y a sus partidarios—, no es "buena y mala", sino buena bajo ciertas relaciones y en cierto momen-

to, mala bajo otras y en un diferente momento. El río no es el mismo y otro, pero es el mismo en un sentido, como producto de iguales fuentes y ocupando el mismo cauce; y otro en un sentido diferente, como masa de agua que se renueva sin cesar. Negar el valor de este principio con plena conciencia, es imposible, y si Heráclito afirma lo contrario "nadie está obligado a creer verdad lo que dice". Pero un peligro más serio que estas aseveraciones aguzadas paradójicamente vélo el filósofo en su causa, la teoría de la fluencia perpetua, y en análogas doctrinas de otros filósofos naturalistas acerca del crecimiento y del cambio. Pues tales doctrinas promueven dudas acerca de la existencia de objetos inmutables del conocimiento y de verdades fijas y constantes. De estar fundadas estas dudas, el buscador de la verdad semejaría a un niño corriendo tras pájaros y mariposas.

Con menor minuciosidad pero idéntica energía, expone Aristóteles el principio de conocimiento que con el nombre de "principio del tercero o del medio excluido" llegó a ser famoso. Formúlalo así: que "o bien debe afirmarse todo, o negarse". Con lo que desea significar que un predicado dado o bien conviene, o no, a un sujeto dado, que entre las dos alternativas no hay lugar para una tercera o intermediaria. Asimismo cabe aunar las dos proposiciones del siguiente modo: "es imposible que A sea y no sea al mismo tiempo B; y es necesario que A o bien sea, o no, B". Por último, la formulación más simple es sin duda la siguiente: "de dos afirmaciones que se oponen la una a la otra, sólo una puede ser verdadera, pero asimismo es necesario que una sea verdadera y la otra falsa". El principio del tercero (como lo llamaremos para resumir), da lugar *a* objeciones dignas de un detenido examen. Frente a un dilema tan categórico, suele uno ponerse en actitud de defensa, y no sin razón a veces. Los juicios extremos, cabe objetar, son la mayoría de las veces inexactos, encontrándose la verdad frecuentemente en el punto medio; lo que más importa es determinar el matiz preciso, el carácter individual, que jamás son iguales en dos casos. Consideraciones de esta índole restringen de hecho el campo de aplicación de este axioma, mas no disminuyen

su legitimidad, la cual sólo piérdese cuando se lo aplica de modo abusivo. El abuso consiste en que la frase negativa no es ya concebida como la simple y estricta negación de su contraparte afirmativa rigurosamente circunscripta, sino en que o bien ésta deja que desear desde el punto de vista de una precisa delimitación, o bien la negación es afectada por un contenido positivo más o menos grande. En una negación que suprime simplemente la afirmación opuesta, sin poner en su lugar ni siquiera la sombra de una afirmación de otra índole, el lógico ve una oposición contradictoria, distinguiéndola de la oposición contraria, con la cual significa la relación de cualidades o de estados positivos que se excluyen, se oponen el uno al otro en la experiencia. Tampoco cabe discutir la validez del principio del tercero excluido invocando ejemplos en los que se trata de un sujeto y de un predicado que no es dable imaginar unidos en sentido inteligible alguno, y en los cuales, por ende, también la negación de dicho vínculo produce la impresión de un enunciado no sólo ocioso, sino aun carente de sentido. Supongamos que alguien guste de reunir fenómenos pertenecientes a esferas fundamentalmente diferentes, extrañas en absoluto la una a la otra, y que rechacemos tal enlace mediante una negación. Encontraránse entonces la una frente a la otra frases como las siguientes: "El do alto es violeta", y "El do alto no es violeta". Podría objetarse (y así se ha hecho) que en un tal caso la afirmación y la negación carecen por igual de sentido, y que en consecuencia el dilema exigido por el axioma no es válido. Más un juicio tal no parece tener suficientemente en cuenta la diferencia entre oposición contradictoria y oposición contraria. También esta vez la negación pura y simple hállase en su lugar; de ninguna manera carece de sentido, pero es apta para inducir a error. Inclusive basta, para que nos lleve a navegar a toda vela en el dominio de lo absurdo, que digamos "no-violeta", uniendo estas dos palabras con un guión, pues así prodúcese la falsa impresión de que al par que rehusamos a un sonido un determinado color, le reconocemos otro.

El grado más alto de esta tendencia a inducir a error manifiéstase en las enunciaciones donde no solamente la

reunión de predicado y sujeto no da sentido inteligible alguno, sino donde el propio sujeto es un ser ficticio, un no-ser. Asimismo las respuestas negativas a preguntas como ¿"tiene barba el hombre de la luna?", semejan incorrectas desde el principio, puesto que la frase: "el hombre de la luna no tiene barba" parece implicar el reconocimiento de su realidad. Esta objeción, empero, tampoco nos parece valedera. El contenido real de la frase negativa es simplemente la afirmación de que el predicado pretendido no conviene al sujeto pretendido, aunque por la mera razón de que el sujeto no existe en modo alguno. Así pues, para nosotros, ambos principios quedan en pie, y nos alegra poder agregar que el propio Aristóteles, al distinguir rigurosamente entre las diversas suertes de oposiciones, contrarias, contradictorias, y sobre todo privativas, esforzóse en la medida que fué posible por prevenir contra el abuso de estos axiomas.

Acerca de este abuso hemos de hablar ahora. Estriba en que algunos metafísicos creyeron poder franquear los límites del conocimiento empírico mediante el principio del tercero excluido, y penetrar en el mundo de lo trascendente. Fué así como en el siglo pasado Sir William Hamilton, provisto del arma mágica de este dilema, colocó esencias trascendentes (como la materia en sí o la divinidad), ante la alternativa de poseer tales o cuales cualidades precisas, o las opuestas, fueranos permitido resolver esta alternativa o debiéramos conformarnos reconociendo su existencia. Mas todas estas audacias tocan a su fin una vez que nos percatamos de que el principio del tercero excluido permite la elección, no entre oposiciones contrarias, sino solamente entre una declaración positiva y su negación pura y simple, que no involucra partícula alguna de afirmación. Así, de ninguna manera podemos aseverar que, si ningún movimiento conviene a un ser, éste debe permanecer en reposo eterno. Pues quizá son movimiento y reposo categorías por completo inaplicables a este ser. El propio Aristóteles reconoció esto y lo proclamó enfáticamente, lo que a nuestro parecer hónralo en mucho.

2. Pero ¿qué queda de estos principios si los mantenemos

alejados de todo abuso ontológico? Indudablemente poseen la más alta generalidad, pero uno se pregunta si son tan fecundos como generales. Significan el reconocimiento de verdades que se comprenden por sí mismas, y a cuyo respecto jamás promovióse ninguna duda seria. Que cada uno, en tanto habla —aunque sólo fuese consigo mismo— reconozca estos principios expresa o tácitamente, que no pueda violarlos sin imposibilitar toda discusión inteligible, sin convertirse de ser pensante y dotado de palabra en un mero "tronco" — son éstos hechos que no sólo admite el Estagirita, sino sobre los cuales, precisamente, apuntala esas máximas que sólo la "ignorancia" cree poder probar. ¿Pero qué valor atribuir al reconocimiento expreso de aquello que jamás a nadie ocurriósele discutir? Tiene para Aristóteles —contestamos en primer lugar— el valor de un arma en el torneo dialéctico. Cuando el adversario hállase entre la espada y la pared, precisa arrancarle la confesión de su derrota forzándolo a expresar en palabras claras la incompatibilidad de su tesis con una verdad cuya negación ha sido probada como imposible. Es necesario poner el sello al triunfo dialéctico, cortar la última retirada que al vencido podría ofrecerle la coexistencia inadvertida de dos enunciaciones contradictorias opuestas entre sí.

Es el principio del tercero excluído el que más evidentemente parece haber surgido del torneo dialéctico. Difícilmente fué por azar que su autor lo expresó en forma tal que nos vimos obligados a traducir objetivamente: que "o bien debe afirmarse todo, o negarse", lo que desde el comienzo suena como una advertencia a los participantes en un debate dialéctico. Y ciertamente tal es para el propio Aristóteles la fuente de esta norma. Trátese de probar una tesis o de refutar la aserción de un adversario, nada es más perjudicial para el progreso dialéctico —tanto en uno como en el otro caso— como ver que el interlocutor se niega a responder, evitando por un "sí-no" o por un "yo no sé" pronunciar la palabra que habría de conducir a nuevas cuestiones y respuestas, y formar así un eslabón para la cadena propuesta de argumentos. En verdad, no siempre es mediante un simple artificio que se elude la res-

puesta: podría ser simplemente por ignorancia o duda. Esta última, en particular, ocupa en el pensamiento humano un importante y legítimo lugar, no sólo en calidad de resultado de la ignorancia, de un estudio insuficiente o de falta de familiaridad con el objeto cuestionado, sino también como consecuencia de la imperfección de las facultades humanas en general y de su insuficiencia para resolver los enigmas del mundo. La duda momentánea o persistente por una parte, y por la otra las repugnancias múltiples, infinitas, de que ya hemos hablado, que ofrecen las cosas para acomodarse a todo dilema abrupto, todo ello reúnese para restringir al máximo el campo de aplicación del principio del tercero. No obstante, aparte de su evidente significación para el combate dialéctico, no carece de todo valor objetivo.

¿En qué —preguntámonos ahora— consiste el verdadero contenido de estos principios? A tal pregunta se ha respondido que nos enseñan el significado y el alcance de palabras de negación, verbigracia "no", etc. Tal cosa no es cabalmente exacta, ya que no se trata aquí del significado de las palabras, sino de la realidad de la relación expresada por ellas. Luego nos sentimos naturalmente inducidos a ver en el principio de la contradicción una enseñanza sobre las incompatibilidades que existen en la naturaleza de las cosas. Lo cual sería correcto si el principio vinculárase a oposiciones contrarias como calor y frío, movimiento y reposo, silencio y ruido. Mas no lo es, porque, como comprobamos ya en múltiples ocasiones, únicamente se relaciona con lo positivo, de un lado, y con su negación pura y simple del otro. Rigorosamente hablando, es absurdo sostener que un fenómeno sea incompatible con su negación, ya que la negación de A no significa justamente nada más que su ausencia, aunque parezca expresar algo más a causa de que uno tan comúnmente deslizase de la mera negación a una afirmación empíricamente unida a ella. Con esto hemos sin duda penetrado hasta la entraña de la cuestión, hasta un hecho que se manifiesta en la totalidad de nuestra experiencia: que a la presencia de un fenómeno hállase opuesta su ausencia. A esto redúcese en última instancia el principio de la contradicción, pues-

to que toda nuestra ciencia refiérese a fenómenos, y cuando más, fuera de éstos, a sus soportes, incognoscibles en su esencia. No significa sino que las oposiciones de presencia y ausencia, existencia y falta, de posesión y privación, para emplear algunas de las más corrientes expresiones, invaden el conjunto de nuestra experiencia. Pero el axioma del tercero excluido, encarado como principio de conocimiento y no como regla de disputa dialéctica, traduce nuestra convicción de que dicha dualidad divide el mundo entero de los fenómenos, y que sólo una escasa visión de las cosas y un rigor insuficiente del planteamiento impiden responder con certeza invariable a esa cuestión de alternativa.

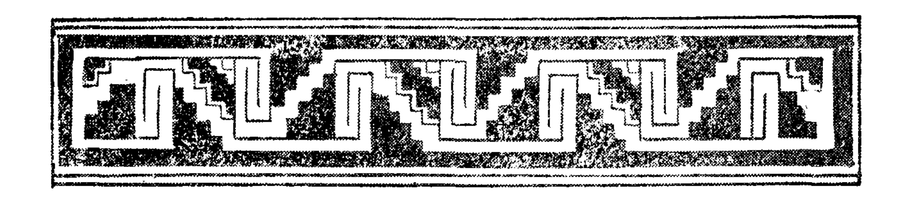
3. A la experiencia como fuente de conocimiento —y así volvemos a Aristóteles— refiere estas máximas quien primero las proclamó. En el Nous o Espíritu ve el agente de dicho saber; mas también aquí, al igual que en la adquisición de las otras "primeras" verdades, es la inducción su instrumento. Que así sea, y que toda idea de conocer apriorístico sea en este punto completamente extraña al Estagirita, es lo que demostró con tanto fervor como éxito George Grote, el inmortal historiador de Grecia y asimismo acreedor de la mayor estimación en el campo de la filosofía.

A la objeción de que una inducción en realidad sólo abarca casos conocidos, y no todos, que no ofrece garantía absoluta contra la aparición futura de nuevas instancias quebrantadoras de sus reglas, solía responder Aristóteles trayendo a colación creencias universalmente aceptadas y la prueba de probabilidad que proporciona la discusión dialéctica. Habría podido aquí agregar que inducciones que por igual y sin excepción extiéndense a todos los campos de la experiencia, indican ordenamientos fundamentales de la naturaleza, cuya aprenhensión únicamente las facultades fundamentales del espíritu humano hacen factible. Sin memoria, sin capacidad para distinguir las impresiones primarias de sus copias secundarias, no nos sería en verdad posible distinguir la presencia de un fenómeno de su ausencia.

Sólo de pasada menciona Aristóteles, si en verdad lo hace,

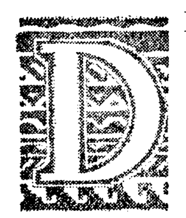
el tercero de los axiomas aquí en cuestión, el principio de identidad. No aparece sino en calidad de reverso del principio de contradicción, siendo apenas dable discriminarlo en su exposición de éste. Así en el pasaje principal, que reza como sigue: "Es falso decir que el ser no es y que el no-ser es (principio de contradicción) ; en cambio, es verdadero decir que el ser es, y que el no-ser no es (principio de identidad)". Inútil detenernos en la ulterior formulación estereotipada del principio: A = A. Aparte de haber sido reconocida desde mucho tiempo atrás como una tautología vacua, agudos pensadores ven en ella un contrasentido. Comparar una cosa consigo misma es una imposibilidad; junto a tal cosa colócase siempre, sin saberlo, una imagen o una copia, y se advierte la similitud, que en ocasiones hace imposible la diferenciación, existente entre el original y su imagen. De no sucumbir uno a esta ilusión, compárase no la cosa consigo misma, sino sus estados sucesivo entre ellos. Pero decir que éstos deban parecerse en absoluto, lo es todo menos una verdad axiomática. ¡En efecto, es con mucho lo contrario que cabría afirmar en este mundo del cambio y de la inestabilidad!

Por otra parte, no nos hallamos aquí ante leyes en el sentido científico, sino ante normas o preceptos prácticos. Quien piense o hable tendrálas presente y con provecho prescribiráselas a sí mismo y a otros. Su beneficio estriba en que constituyen oportunas advertencias aunque refiéranse únicamente a lo autoevidente. Como tal el principio de identidad, pobre en contenido, es aplicable tanto al alumno que aprende cuanto al polemista dialéctico. Sujétase a éste como por los faldones de su hábito cada vez que parece querer escapársenos, obligándolo así a volver al punto realmente discutido si trata de sustituirlo por otro semejante en aspecto pero diferente en esencia. Del mismo modo recuérdase al alumno el objeto del debate cuando, engañado por la ambigüedad de los términos empleados, por el relajamiento del pensar o distraído por una larga serie de raciocinios, hállase a punto de perderlo de vista y reemplazarlo por otro.



CAPÍTULO IX

LA ONTOLOGÍA ARISTOTÉLICA



E los principios del conocimiento pasamos a su objeto. Y así, de inmediato confrontamos una vez más el hondo desacuerdo imperante en el espíritu y las teorías aristotélicas. De nuevo pugna el Asclepíade con el Platónico, o, con otras palabras, el investigador de ia naturaleza con el investigador de los conceptos. Para aquél, el individuo, lo concreto, es el verdadero objeto del conocimiento, el tipo de la realidad plena; para éste, lo es lo universal, lo abstracto. En realidad, posiciones diferentes adopta al respecto Aristóteles en diversos pasajes de la "Metafísica"; el ser verdadero, la "ousía", tan pronto es definido en un sentido, tan pronto en otro. La contradicción es flagrante y, en efecto, ampliamente reconocida. Vana sería cualquier tentativa enderezada a suavizar su magnitud. Seguida en sus consecuencias, es el conflicto entre el reconocimiento del mundo de la experiencia, de una parte, y el del mundo de lo trascendente, de la otra. Quien se entera de éste, del conjunto de las esencias metafísicas, recuerda la teoría de las Ideas de Platón, asomando entonces a sus labios la pregunta de qué posición toma Aristóteles frente a dicha teoría capital de su maestro.

Le contestaremos que la combatió sin cesar *y* del modo más violento en todas las ocasiones propicias e inclusive en algunas que no lo eran, y precisamente al proceder así prueba —esto es tan incontestable como paradójico— que no la había supe-

rado intrínsecamente. Cuando se ha abatido un árbol de raíz, no se continúa dirigiendo nuevos golpes contra su ramaje. Una doctrina cuyo fundamento hemos comprobado quimérico pronto es liquidada y nos apartamos de ella. ¡Al no mostrarse jamás satisfecho de la crítica a que somete la teoría capital de su maestro, prueba Aristóteles la tenacidad con que ella se obstina en vivir, y deja ver, cabe agregar, que pervive en su propio espíritu! Recuérdanos a la Hidra a la que siempre crecíanle nuevas cabezas: impresión ésta que revélase bien justificada. Al paso que ahondamos en el contenido de la "Metafísica", con mayor seguridad reconocemos que en su mismo autor arraigaron vigorosamente los presupuestos de donde surgió la teoría de las ideas, y que al objeto de escapar a las consecuencias de tales presupuestos debátese con todas sus fuerzas, pero inútilmente. "Como por fatalidad inevitable" —advierte con razón un crítico moderno— "húndese siempre y cada vez más en la estela que deseaba evitar".

Asimismo esta última contradicción sólo es un caso particular entre otros. En el dominio entero de la ontología, la indagación aristotélica muévese casi invariablemente a través de idénticas rutas. Todos los pensamientos rectores están tomados del maestro por el alumno, reelaborados, perseguidos en sus ramificaciones, enriquecidos con distinciones, encubiertos con refinamientos. Por fin se traza el conjunto, descubriéndose en él al posterior examen graves contradicciones internas e innúmeras grietas. Tal fragilidad de las conclusiones metafísicas responde a una causa triple. La propia teoría platónica adolece de contradicciones íntimas de tanto en tanto: piénsese en el despotenciamiento de la materia, tema emparentado con el nuestro, y en la doctrina de los lugares naturales (cf. pág. 76s.). En otros casos, más frecuentes, es el sentido de la realidad propio del observador de la naturaleza el que se subleva contra la filosofía idealista del concepto y deliberadamente procura debilitar sus resultados. Y junto a este bien conocido combate ocurre un tercer proceso, que aun más seriamente pone en peligro la consecuencia de las teorías aristotélicas. Origínase en aquella propensión espiritual del Estagirita —con la cual también

hallámonos ya familiarizados—, cuyo núcleo sano cabe denominar ora sentido histórico, ora rechazo de lo extravagante y respeto al "buen sentido", pero que no rara vez degenera en sobrevaloración casi supersticiosa de las opiniones tradicionales; propensión que también implica inconsecuencias y debilitamientos. Así, ni el punto de partida ni el de llegada de tales razonamientos testimonian nada en favor de la poderosa originalidad del espíritu aristotélico. Es en las regiones medias de la investigación, vale decir en la esfera de acción del dialéctico, cuya actividad consiste en ordenar, separar, distinguir, clasificar, donde su vigor manifiéstase en mucho mayor grado, alcanzando su culminación en la crítica de la teoría de Platón.

Cuatro son los argumentos principales que contra la teoría de las ideas lleva Aristóteles a la lid. El primero entraña el germen de la fórmula ulteriormente desarrollada por Guillermo de Occam, uno de los jefes del nominalismo medieval: las esencias no han de multiplicarse más allá de lo necesario ("entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem"). Objeción que el Estagirita expresa de manera casi sarcástica: los creadores de la teoría de las ideas, "quisieron desentrañar las causas de las cosas sensibles, y a tal objeto agregáronles un número igual de otros objetos. Como si alguien que debiendo contar una cantidad de objetos, no creyera poder superar las dificultades de su labor antes de duplicar su número". La segunda objeción dice que los argumentos propuestos para apuntalar la teoría de las ideas prueban demasiado. De ser ellos decisivos, debería también haber ideas de los conceptos negativos y de relación. Precisamente, son estas "más rigurosas bases de argumentación" las que llevan a admitir también el "tercer hombre" (cf. II, pág. 554). Tercero: la teoría es estéril. En nada contribuye a la comprensión del mundo. Tampoco son las ideas promotoras de movimiento o cambio algunos. Considéreselas como los modelos primitivos a cuya imagen habríanse configurado las cosas, y no se tendrá más que "una frase hueca y una mera metáfora poética; ¿pues cuál es entonces el principio activo que obra acorde a las ideas (y con arreglo a ellas) ?" Y más aún, una misma cosa requeriría no un único arquetipo, sino mu-

chos: para el hombre individual verbigracia, habríase de contar con el ser vivo en sí, el bípedo en sí, y el hombre en sí. Por fin —cuarto— cabe calificar de imposible que una esencia y aquello cuya esencia es, subsistan separados el uno del otro. Esta objeción, enderezada contra la "separación" o "trascendencia", es el puente que conducirá a la reforma aristotélica de la doctrina de su maestro, a la teoría de la inmanencia de las ideas.

2. Ofrécese ahora ante nuestros ojos el más sorprendente espectáculo. Aguda y enfáticamente combate el discípulo a su maestro, sin por ello dejar de ser su discípulo; sus esfuerzos por liberarse de la teoría recibida son tan ardientes como infructuosos. La tesis fundamental y, agreguémoslo de inmediato, el error fundamental de Platón del que no consigue franquearse Aristóteles, puede formularse brevemente así: "las cosas sensibles son innúmeras, perecederas, sujetas a una constante fluencia; por tal motivo no pueden constituir el objeto de un sólido y auténtico conocimiento. A éste precisaría pues renunciar, si junto a las cosas individuales no hubiera algo permanente e imperecedero: el objeto hiperfísico del conocimiento verdadero". A lo que cabía replicar de dos maneras. Una sana teoría de la materia, como la de los atomistas, represente ella o no la última palabra de la ciencia, ha demostrado ser en toda ocasión la más poderosa palanca del progreso científico. La teoría atomística de Demócrito, no la doctrina heraclítea de la fluencia, era pues el punto de partida, de ella había de esperarse la salvación. Mas, en segundo lugar, asimismo sobre el terreno de esta última doctrina podían crecer útiles frutos, siempre que no se escatimara a las leyes universales que el Efesio proclamaba con el mayor énfasis imaginable, el lugar que le correspondía. Aunque las cosas sensibles en sí puedan parecer poco apropiadas para constituir el objeto de un conocimiento científico, no por ello dejan de ser las normas de los procesos naturales las más rígidas; las leyes naturales podían ser para Platón y Aristóteles también lo que son para nosotros, el tipo del rigor y de la certeza científica. Con renovada sorpresa comprobamos siempre que este punto de vista haya sido tan aje-

no al fundador de la Academia y a su más eminente discípulo. Nuestra sorpresa disminuye empero cuando caemos en la cuenta de que esta falla resulta del proceso evolutivo de la ciencia antigua. Este fué tal que las ciencias cuyo objeto es la coexistencia de las cosas alcanzaron un alto grado de perfección muchísimo más temprano que las disciplinas que indagan la sucesión de los acontecimientos mediante el experimento físico principalmente. De ahí que las palabras que corresponden a nuestra ley natural sólo harto aisladamente fueran empleadas en este sentido por griegos y romanos, pero con mucho mayor frecuencia en el sentido de la típica persistencia de las cualidades. Tipos conceptuales, razonamientos concluyentes, eran considerados características del conocimiento científico, y no el establecimiento empírico de la sucesión de los fenómenos. El socratismo, en particular, únese a la matemática para crear una concepción de la ciencia que, allí y entonces, podía ciertamente parecer imposible de realizar plenamente en el mundo físico fuera del puro campo descriptivo. Así, huyóse al dominio de las formas suprasensibles y a menudo también supramundanas, tipos e ideas; fuga que Aristóteles acepta o rechaza con igual frecuencia. Sus pronunciamientos al respecto contradícense del modo más flagrante, y por tal motivo merecen, acaso aun más, ser cuidadosamente examinados.

Una parte de estas declaraciones, por cierto, es en y por sí misma digna de toda nuestra atención. Pertenece a lo más sólido y luminoso que poseemos de Aristóteles. Tan ciaras y vigorosas son sus ideas acerca del origen y la función de los conceptos generales, que apenas es comprensible cómo una vez alcanzada la ribera, torne a dejarse caer en la corriente y el torbellino de la duda y en los abismos de la mística platónica.

Un pasaje sumamente notable de la "Metafísica" debe su sello a la repetición incesante de la pequeña palabra griega que ora traducimos "como", ora "en tanto que", ora "en calidad de". "Así, respecto de lo que se mueve puede haber proposiciones y ciencias que lo consideran no como movido, sino sólo como cuerpos; los cuerpos, a su vez, serán considerados co-

mo superficies, solamente, o únicamente como longitudes, o como divisibles, o como indivisibles pero ocupando una posición espacial (punto), o por fin, como indivisibles solamente (unidad)... En cuanto a las matemáticas, si ocurre que sus objetos son cosas sensibles, no los estudia empero como sensibles, y las disciplinas matemáticas no serán por consiguiente ciencias de lo sensible; pero, por otra parte, tampoco serán ciencias que tratan de esencias separadas de lo sensible y existentes por propia ley". Si es la trascendencia de las esencias metafísicas la que aquí se niega, el mismo juicio negativo alcanza su inmanencia en una de las frases que preceden a las que acabamos de citar: "En efecto, así como hay muchas proposiciones acerca de los objetos considerados sólo como movidos, (independientemente de su naturaleza propia y de sus propiedades), así no es necesario para esto que haya un móvil separado de lo sensible, o que haya en éste una esencia móvil distinta".

Así, ni esencias trascendentes que subsistan junto a las cosas sensibles, ni esencias inmanentes inherentes a ellas —¡en consecuencia, nada de esencias metafísicas! Imposible romper más categóricamente con la ontología, hacer tabla más rasa. Pero ello ocurre, es verdad, dentro de un campo limitado, el de las matemáticas. La tendencia hostil a la ontología irrumpe en el combate contra la hipótesis platónica de esencias matemáticas especiales. Al calor de este combate debe el filósofo la asombrosa claridad de visión y la extraordinaria madurez de pensamiento que despliega en esta ocasión. Tal vez en ningún otro lugar exprésase Aristóteles con tamaña lucidez acerca del papel que corresponde a la abstracción en la ciencia, acerca del origen y la función de los conceptos universales. Las cosas mismas (así podemos parafrasear su exposición generalizándola) ofrecen múltiples fases a nuestro examen. Util es, a objetos de la indagación, hacer abstracción ora de éstas, ora de aquéllas; procedemos bien cuando a veces concentramos nuestra atención en una de ellas limitándonos a ella momentáneamente. Que este aislamiento ideal de una faz de las cosas sea susceptible de producir la ilusión de su existencia in-

dependiente, admítelo Aristóteles, pero al mismo tiempo, con la indulgencia de espíritu superior que no hay a menudo hállase en él, afirma que es innocuo y aun favorable para el estudio el recurso que la produce: "un objeto será mejor visto si, separando aquello que no está separado (lo que no posee realidad independiente ninguna), se lo supone (como independiente) al igual que lo hace el aritmético y el geómetra".

Con maravillosa claridad y relieve esbózanse a este propósito los principios de lo que hoy, con Comte, llamamos la jerarquía de las ciencias (cf. II, pág. 488). Las ciencias más abstractas son al par las más difíciles y las más exactas, y ello por una misma razón: lo lejos que se hallan de nuestra percepción sensorial. Cuanto más determinaciones se agrega, tanto más deviene concreto el objeto; en consecuencia, tanto más redunda en perjuicio de la precisión y el rigor del conocimiento. tal relación encuéntranse las matemáticas puras respecto de las matemáticas aplicadas. Nosotros, hombres modernos, podemos aceptar todo esto diciendo como d'Alembert: "es principalmente a la simplicidad de su objeto que ellas (las disciplinas matemáticas) deben agradecer su certidumbre". Cuanto más, separaríamos con precisión mayor las ciencias de la coexistencia de las de los fenómenos sucesivos, en las cuales el decrecimiento de la exactitud corre paralelo al aumento del número de las fuerzas que actúan juntas y recíprocamente, así como al entrelazamiento de nuevos factores con otros ya anteriormente actuantes. Asimismo fundamentaríamos de manera algo diferente el incondicional rigor de las disciplinas matemáticas: diríamos que ellas no tratan con realidades, sino con "suposiciones" o "convenciones" (la primera expresión es de J. S. Mill, la segunda de Poincaré) que sólo su aplicación a la realidad hace participar en las perturbaciones de ésta.

3. Un vivido contraste se da entre la calma y la seguridad que distinguen estas magníficas exposiciones, y el conflicto íntimo que transparentan ciertos pasajes relativos a dificultades nunca superadas y a la interminable pugna de la ontología y los ontologistas. ¿Quién no nota el sentimiento de perplejidad, rayano casi en la desesperación, que se desprende de

una frase como: "Hay una cuestión que otrora fué, es hoy y siempre será objeto de investigaciones incesantes y de perpetua duda". Trátase del problema de la naturaleza del ser o de la sustancia, que "consideran éstos como una, aquéllos como más de una, los unos como limitada, los otros como ilimitada". Es sobremanera raro que a este propósito se invoque la ambigüedad del lenguaje, fuente principal de estas confusiones, si bien Aristóteles sólo de un modo muy insuficiente la emplee para resolver el enigma. En múltiples sentidos empléase el término ser (dícenos el filósofo) y en no menos de cuatro, la palabra sustancia o esencia.

El camino hallado por el Estagirita para evadirse de este laberinto, puede más o menos peculiarizarse como sigue: la esencia o lo esencial es el concepto; "la ciencia se refiere a lo esencial; la ciencia debe referirse a algo real; por ende... el concepto es algo real". Con lo que parece volver una vez más Aristóteles a la por él tan vehementemente combatida teoría platónica de las ideas. Pero esto no quiere él admitirlo. Sálvase de esta recidiva sustituyendo la inmanencia a la trascendencia, afirmando que "el concepto o forma" es inherente a las cosas en lugar de existir junto a ellas. Mas aunque la fórmula así obtenida, lo "uno en lo múltiple", semeje absolutamente correcta, responder a los hechos y hallarse exenta de toda ensoñación ontológica, no encuentra Aristóteles en ella paz duradera alguna. Hay en sus obras diversos pasajes en los que "el concepto o la forma" aparece todavía como independiente, separable de las cosas. Tan flagrantes son las contradicciones al respecto, que recientemente pudo aventurarse la conjetura —falsa por cierto—, de que no es al autor sino al ordenador y editor de los libros metafísicos a quien debe imputarse tal confusión. Muy cerca estaremos de la verdad si calificamos la doctrina aristotélica cerno un realismo o un platonismo atenuado.

¡El concepto o la forma! En esta identificación reside lo más característico de la ontología de Aristóteles. El concepto es para él el principio que da la forma, y por tanto el principio activo que otorga a cada cosa su unidad y su determi-

nación. En algunas ocasiones es aquí hacedero hablar de un principio de estructura y organización; en otros, más bien de la función suprema, de la misión o del fin del ser considerado. Una imagen de la forma es la esfera hueca donde se funde la cera. Un conjunto de materia y forma es la casa, a diferencia de la piedra y ladrillos de que está hecha; asimismo lo es la estatua en relación con el bronce y la piedra con que se la ha moldeado; el ojo que ve y el cuerpo animado, en los cuales la visión, el alma o el principio vital desempeñan el papel de la forma. A este principio activo y conformador opónese su objeto subordinado, lo meramente inerte e informe, que llamamos materia. La materia, en nuestro sentido, es algo por entero pasivo e indeterminado. Pues Aristóteles aquí, siguiendo a Platón, y más con arreglo a la teoría del "Filebo" que a la del "Timeo", supone más allá de los elementos, en los cuales involúcrase ya una reunión de determinaciones contrarias, una materia primordial en absoluto indeterminada, en espera de forma y puramente pasiva, supuesta además no como anterior en el tiempo sino en el concepto. Y es sólo en este sentido (como podemos advertir a título de anticipación) que cabe calificar de evolucionista la filosofía aristotélica, porque al Estagirita érale extraña toda idea de evolución propiamente dicha, vale decir de evolución temporal al modo de Spencer o Darwin.

4. Es sobremanera digno de hacerse notar que aquello que para Aristóteles es materia en cierto respecto, en otro es forma. Entre lo considerado por él de esta manera cuéntanse precisamente los elementos materiales, que en oposición a todos los demás cuerpos son materia, pero forma en relación a la homogénea materia primordial verdadera. Nos sorprende aquí la amplitud de su visión, comparable a la de Heráclito; ya que con ello instaura la teoría de la unidad de los contrarios, pero una sombra oscurece este lado luminoso: la vaguedad de un analogismo que volatiliza distinciones fundamentales y desemboca en abstracciones de pobre contenido, cuando no contradictorias. Nos recuerda aquellos ensayos de una filosofía de la identidad que encontramos en Jenócrates

(cf. págs. 17*ss.)*. Hay que demostrar la antítesis de materia y forma en el mundo de los conceptos, en el cosmos, en los seres vivientes. A tal fin, afírmase que el concepto de especie opónese al de género, que lo comprende, los elementos que ocupan las regiones superiores a los que viven en las profundidades, el alma al cuerpo, lo masculino a lo femenino, tal como la forma a la materia. Y en un campo estrechamente vinculado a éste, tal analogismo da origen a un florecimiento más exuberante aún.

A la forma y la materia asócianse otra pareja de conceptos, la oposición entre lo real y lo posible, entre lo actual y lo potencial. En tanto que la primera pareja aplícase a la división de una cosa en dos faces o partes componentes, concierne la segunda al proceso o a los acontecimientos y a los estados o cualidades producidos por éstos.

Que esta pareja de conceptos reúna en sí diversidades más bien vinculadas por los hilos de la analogía que abrazadas por una definición estricta, nos lo dice el propio Aristóteles al formular la advertencia de que no se debe buscar en todas partes el rigor conceptual. En efecto, esta advertencia es útil cuando se procura reunir bajo una sola categoría proposiciones tan dispares como las siguientes: Hermes está en potencia en la madera, o sea, que la imagen del dios es una posibilidad existente en el material en que será esculpida; Similarmente, la mitad de una línea hállase potencialmente en la línea entera de la que puede ser cortada; la misma antítesis es también ilustrada por la relación entre el arquitecto que descansa y el que construye una casa, entre el hombre que cierra sus ojos —capaces de ver— y el que hállase mirando algo, etc. Además, establécense diferencias según esté la potencia más o menos próxima de manifestarse en acto. Verbigracia, ésta encuéntrase más lejos de su actualización en el arquitecto que duerme que en el despierto que en este momento no obra como tal. De donde resulta una gradación cuyo vértice es la realización plena de las potencias o poderes latentes en un ser, a la cual denomínase su entelequia. Incluso en ésta distingüese lo que está en disposición de su

transformación en acto, y es designado con el nombre de primera entelequia (o sea el más bajo de los estadios superiores). Tal es, por ejemplo, la inteligencia como cualidad, distinguida del proceso actual del comprender. La realización más cabal de las potencias corre pareja con la más profunda impresión de la forma, de modo que la más alta actualidad deviene al propio tiempo el triunfo completo de la forma sobre la materia indeterminada. De acuerdo con ello, identifícase la forma con la realización del concepto, la materia con su existencia meramente potencial, y ambos pares de conceptos confúndense en su aplicación. Así en efecto el alma, tan pronto es llamada la entelequia, tan pronto la forma del cuerpo.

Basta esta rápida ojeada para mostrar que el verdadero lugar de estas categorías es el reino de la naturaleza, en particular el de la vida orgánica, la cual tanto en los diversos grados del crecimiento como en la escala de los seres, exhibe una progresiva realización de gérmenes en un principio rudimentarios y disposiciones sólo indicadas. De otra parte, el vago analogismo que utiliza también las instancias en primer lugar mencionadas por nosotros, reemplaza la potencia y la disposición por el concepto de la mera posibilidad. De esta manera, una distinción en sí misma no estéril, amplíase a un punto tal que perjudica su fecundidad, y más aún dado que la antítesis tan importante en la moderna física entre la energía actual y potencial en absoluto podía desempeñar papel alguno en el sistema aristotélico. Del empleo estéril al abusivo de tales categorías no hay más que un paso. Justamente el paso que más de una vez ha dado el dialéctico ebrio de las más amplias abstracciones, exponiéndose así a la severa censura de hasta el más indulgente de sus comentadores, Hermann Bonitz. Acertada es también la frase de este profundo intérprete acerca de la distinción entre forma y materia, entre actual y potencial: "un remedio siempre listo para curar todas las heridas del sistema".

No sólo como medios para disimular las grietas interiores del sistema han prestado significativos servicios todas estas distinciones, sino también como auxiliares de esa tendencia

conciliadora que ya hemos notado en Aristóteles. El Estagirita con frecuencia no quiere rechazar la opinión común o condenar un criterio antagónico defendido por eminentes predecesores. Así, en sus esfuerzos para mantener simultáneamente juicios contradictorios, recurre a la división de la cosa en materia y forma, a la del proceso y del estado producido por él en actual y potencial. Un sujeto es de tal manera regularmente dividido en dos; y de éstos admite uno el predicado A y el otro el predicado no-A, sin violación manifiesta del principio de contradicción.

Esta cómoda, casi podría decirse despreocupada manipulación del concepto de lo potencial como algo paralelo o del mismo rango que 'O actual, impulsó a sus adversarios los megáricos —lógicos rígidos y que espiaban con vehemencia todos sus puntos débiles— a la polémica que ya hemos comentado (cf. II, pág. 218). Cada vez que trato yo —querían evidentemente decir ellos— de lo que un ser humano u otro puede o debe hacer, no debo olvidar que dicha producción o cumplimiento, al igual que cualquier evento futuro, sin duda puede hallarse influido de manera preponderante por un solo factor, mas casi nunca en forma exclusiva. El predominio de un factor fácilmente nos induce a considerarlo como único. Hemos de guardarnos contra esta ilusión; debemos recordar que el artista, por ejemplo, no es por completo independiente de su material, o de quienes le hacen encargo, etc.; en pocas palabras, que a la realización de todo hecho real concurren numerosas condiciones, y que nos hallamos demasiado propensos a conceptuar en calidad de única la más importante o la más decisiva. Tal parece haber sido la médula y el verdadero sentido de este ataque que el autor de la "Metafísica" describe y rechaza como una negación del concepto de potencialidad, aunque no sin caer él mismo en las más serias contradicciones.

5. Hemos expuesto las principales teorías ontológicas de Aristóteles. Considerémoslas ahora críticamente. En primer lugar impónesenos la idea de que en nuestra exposición acordamos a un punto una importancia que, bien examinado, no

merece. Que Aristóteles no se libere por entero de la tendencia platónica a cosificar abstracciones, que luche contra ella, parezca una vez haberla dominado para volver a encontrarse sojuzgado por ella — todo esto es verdad, pero no significa la consideración crucial para la evaluación de la metafísica aristotélica. Ocuparse de continuo de abstracciones sin sucumbir ocasionalmente a la ilusión de que poseen una existencia independiente, sin por lo menos caer de tiempo en tiempo en lo que técnicamente denomínase la hipóstasis de las abstracciones, constituye un defecto, una debilidad del espíritu humano que no cabe considerar a título de característica de una particular aplicación de sus tendencias. También los físicos con sus "fuerzas", y los psicólogos con sus "facultades", más de una vez han caído en esta trampa del lenguaje.

Sobremanera más importante es la cuestión acerca de qué abstracciones empleamos para explicar el proceso universal. A este respecto, es altamente típico de Aristóteles que el principio conformador, o en el más amplio sentido, constitutivo de las cosas, sea el concepto. El alumno de Platón persevera en el camino seguido por su maestro, camino abierto por Sócrates y que había probado ser tan excelente propedéutica a la filosofía como insuficiente para lograr comprensión alguna del mundo. "Forma y fuerza activa": esta asociación de palabras que hallamos en la Metafísica elucida el espíritu de la ontología aristotélica. Cada vez que hablamos de fuerzas naturales y de las normas que rigen su acción, trátase para Aristóteles de conceptos. Aquí es donde su camino diverge del de los fundadores de una auténtica ciencia de la naturaleza susceptible de desarrollo. Ningún sendero va de su investigación de los conceptos a los conocimientos básicos del estudio de la naturaleza. Jamás hubiera podido llegarse desde ellos a los fundamentales experimentos mediante los cuales crearon Arquímedes la estática y Galileo la dinámica. En un pasaje de la "Metafísica" leemos las palabras altamente significativas: "el por qué refiérese en definitiva al concepto de la cosa". Es ésta la expresión típica de la ilusión que nos lleva a imaginarnos capaces de deducir el nexo real de las cosas a partir de la relación de los

conceptos que las representan, cuando más bien es lo contrario que deberíamos decir: una vez que la observación o el experimento nos han esclarecido sobre el encadenamiento de los fenómenos, acomodamos nuestras representaciones al saber así adquirido; el conocimiento empírico es lo primero, la formación de los conceptos correspondientes lo segundo.

Esta inversión del verdadero estado de las cosas manifiéstase al par en las numerosas explicaciones y problemas ilusorios que pululan en estos libros. La pregunta: "¿por qué el fuego es caliente?", de seguro no habría sido juzgada por Aristóteles como suficientemente explicado por el fenómeno químico de la combustión, de haberlo conocido. Continuamente habría pasado a otro por qué; habría demandado una explicación de la relación, inexplicable en su propia naturaleza, entre ciertos movimientos moleculares y cierta sensación de temperatura, para por fin detenerse en una supuesta explicación conceptual, es decir, en una tautología que extrae del concepto de una palabra lo que la experiencia primeramente colocó allí, y lo designa como el verdadero fundamento del hecho empírico. Mas hay algo peor que la tautología. ¡El concepto! ¡Ah, cuán a menudo sólo es un trozo de saber viejo, consolidado y entumecido en un escudo contra el cual rebota la nueva ciencia! En qué medida es arbitraria y engañosa esta indagación conceptual para explicar la naturaleza, heñíoslo ya visto al tratar de la manera cómo el Estagirita fundamenta su doctrina de los elementos y los dos resultados diametralmente contradictorios a que llega. Otro ejemplo típico proporciónanoslo la teoría del "primer motor", que en verdad sólo llega a un mero postulado de arquitectura conceptual y que reducida a su más concisa expresión dice así: de tres combinaciones concebibles en sí, dos son realizadas en la naturaleza; ¿por qué no lo sería también la tercera, y en la medida más amplia?

En otros casos mantiénese una vieja teoría, pero que al ser despojada de su contenido atenúase hasta convertirse en simple sombra. Los antiguos, Heráclito en particular, habían realizado el profundo descubrimiento de que los contrarios se condicionan recíprocamente. Asimismo comprobaron que los

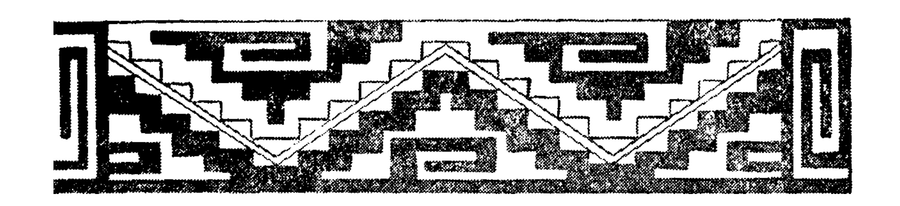
contrarios a menudo se truecan el uno en el otro. En las dos frases, tomadas en conjunto, residía el reconocimiento del importante papel que desempeñan la coexistencia y la sucesión de los contrarios tanto en la vida de la naturaleza cuanto en la espiritual. La polaridad física, el juego de fuerzas antagónicas necesario para la conservación de la salud de los individuos y las sociedades, la protección de ello resultante contra lo que en el "Fedón" denomina Platón "la cojera" de un proceso que marcha en una sola dirección (cf. II, 452) ; luego el peligro de la reacción y trueque en lo contrario, inherente a todos los extremos, todo ello encontrábase ya en las contribuciones de Heráclito y de Platón al tema, a las que apreciaciones más crudas y antiguas de oposiciones elementales (como: el agua se nutre de fuego, el fuego de agua, etc.), habían formado una suerte de preludio. Ahora bien, hubiéramos esperado que el heredero de toda esta sabiduría apreciara el valor de tales generalizaciones y al mismo tiempo la redujera a su justa medida. Pero muy diferente es lo que en verdad hace Aristóteles. No rechaza estas teorías, con lo cual acierta, y no les pone límites, con lo cual yerra. Llega tan poco a la raíz de estas ilimitadas generalizaciones como en el caso de la teoría platónica de las ideas o de la teoría mística de los números. Evidentemente, procedimientos tales seméjanle sobremanera radicales. Toma entonces otro camino, más susceptible de conciliar su exagerado respeto a la tradición con las exigencias de su inteligencia crítica. Quiere cimentar racionalmente la teoría de las oposiciones fundamentales; pero al hacerlo así, subrepticiamente deslizase la oposición contradictoria hasta substituir a la oposición contraria; y lo que la doctrina gana así en seguridad piérdelo en significación, hasta no ser en última instancia sino vulgar perogrullada. "Lo blanco — leemos en el pasaje capital de la "Física"— nace de lo no-blanco, pero no de todo lo que no lo es (esta frase tiene por objeto, como lo muestra lo precedente, excluir los círculos de ideas completamente ajenos, verbigracia el musical), sino de lo negro o de uno de los intermediarios", por lo cual entiéndese la totalidad de los demás colores. De tal modo, de la orgullo-

sa teoría de los antiguos que en muchos respectos iba más allá de lo que se proponía, no queda más que esta afirmación absolutamente tautológica: el nacimiento de una propiedad implica que con anterioridad ella no existía. Suena esto a exageración, pero es la verdad literal; lo más asombroso, empero, es que Aristóteles jamás dejó de considerar ley fundamental de la naturaleza esta así diluida o más bien deslavada teoría de los principios opuestos. Apenas parece valer la pena indicar que esa perogrullada erigida en principio augusto de la naturaleza ni siquiera formulóse nunca de manera rigurosamente correcta. Pues no todo "ordenamiento o composición", como allí dice, proviene del no-ordenado o no-compuesto. El ordenamiento puede ser un simple re-ordenamiento, y mera transposición la composición. Tómese, por ejemplo, aquellos casos de afinidad química en que combinaciones A B y C D se transforman en nuevas combinaciones A C y B D; piénsese en las imágenes mudantes de un caleidoscopio o de un juego de damas, o inclusive en el coro griego, que hacía su entrada en escena dispuesto de a cinco para luego agruparse de a tres durante el espectáculo.

6. La teoría del devenir que acabamos de tocar aquí aparece a otros historiadores bajo una luz harto más importante que a nosotros. Unida a la distinción entre lo potencial y lo actual habría resuelto, según ellos, un problema que Platón abordara sin éxito. Lo cierto es que el Estagirita intentó conciliar el dicho de los filósofos naturalistas: "nada proviene de nada", con la creencia popular relativa al nacimiento de las cosas, sentando a tal efecto que el substrato permanece, en tanto las propiedades, encaradas como accidentales, nacen y mueren. Lo cual equivale, en el reino de la materia, a reconocer el primer principio de la constancia y a negar a la vez el segundo (cf. pág. 78) — negación con la cual renuncia Aristóteles, si no a una verdad establecida, por lo menos a una máxima heurística de fecundidad poco común (cf. I, 210ss. y 367s.). En *el* dominio extra o supramaterial, su doctrina escapa a esta objeción. Su conciliación de las tesis contradictorias: "nada proviene de nada" y "algo proviene de nada", puede considerarse

como la exposición, tal vez presuntuosa en exceso, de la siguiente proposición autoevidente: una cosa subsiste y sus estados cambian. Verbigracia, el día despunta; con lo cual ilumínase una parte del globo terrestre, en sí misma no alterada. Pero atendamos el ejemplo típico de Aristóteles: si un hombre recibe educación musical, el substrato, el hombre, permanece; no se hace hombre de un no-hombre; pero dado que una persona musicalmente inculta se ha convertido en una persona educada musicalmente, en cierto sentido algo ha provenido de nada; así, lo que existía sólo como disposición ha llegado al acto. El pobre contenido de estos principios manifiéstasenos de modo más evidente aún a la luz de una reflexión obvia. El resultado: "ahora nada, luego algo'', puede ser verdadero únicamente (puesto que las transformaciones explosivas son raras excepciones) cuando se trate de los mínimos crecimientos de cuya suma gradual resulta la gran mayoría de los cambios. El paradójico tono de la proposición: "del no educado surge el educado" desvanécese al recordar las graduales transiciones que, en progreso continuo, llevan del cuarto a la mitad de la educación, etc. ¿Y en última instancia, cabe comparar justamente esta acumulación de crecimientos con un nacimiento de la nada? A fin de variar un poco el ejemplo de Aristóteles, imaginemos que alguien aprende el arte de la danza. Una cómoda paráfrasis de los hechos lo hace convertirse de no bailarín en bailarín. Mas de ningún modo es la paráfrasis tan apropiada como cómoda. Pues los hechos, encarados correctamente, son más o menos éstos: el sentido del ritmo de la persona, así como algunos de sus músculos, han sido fortificados por el ejercicio; el hábito ha facilitado la realización simultánea de ciertos movimientos y al par reprimido otros que trabarían la danza, etc., etc. Es sólo una convención arbitraria que acuerda el nombre de bailarín a quien ha cumplido cierto grado de esta educación y lo deniega al que no lo alcanzó todavía en esta misma perfección. ¿No incurrimos en un abuso lingüístico al considerar como algo un punto de este camino e identificar con la nada el punto inmediatamente precedente, apenas discernible de él?

Gustosamente pasamos de esta explicación del devenir y acontecer, que en nuestra opinión poco explica y ninguna seria dificultad resuelve, a los escritos de Aristóteles que tratan de la norma principal de todo fenómeno, el nexo causal. Aquí, la primera cuestión que se nos presenta estriba en saber si el Estagirita establece o no excepciones a esta regla suprema. A lo que creemos nos es hacedero responder negativamente, así como probar lo equivocado de las aseveraciones contrarias de algunos eminentes historiadores. Plácenos ver que en esta cuestión el espíritu de nuestro filósofo sigue hasta cierto punto, determinado por su índole peculiar, el camino abierto por sus grandes predecesores, en particular los atomistas.



CAPÍTULO X

DEL AZAR Y DE LA NECESIDAD



XAMINAR la concepción del azar de los pensadores griegos no es una tarea que se dificulte sobremanera porque los términos griegos para significar dicho concepto y sus matices no correspondan enteramente a los utilizados al respecto en nuestras lenguas modernas. Ante todo, hemos de separar de las demás una de las expresiones respectivas, pues su significado no concierne al problema de la causalidad tan estrechamente como el de los otros. Nos referimos a la palabra que expresa lo accidental, como opuesto no a lo causalmente determinado sino a lo esencial. Sin embargo, a fin de eliminar el concepto en cuestión, debemos primero asignarle su lugar en la familia general de tales conceptos, y, a tal objeto, examinar también los demás miembros de ésta. Precisa aquí distinguir la terminología aristotélica del empleo comúnmente hecho de algunas de sus palabras en la lengua griega. "Una gota de felicidad vale más que un tonel de razón". En este verso atribuido a Menandro exprésase la idea de felicidad por la palabra "tychê"; en otro verso de igual fuente, exhórtase al hombre a no olvidar "la tyché común", o sea su dependencia de los caprichos del destino. De este modo convirtióse la "tyché" en la personalización del azar, tanto provechoso como funesto; adorábasela también en

calidad de divinidad, y la esfera rodante, símbolo de la inconstancia, era su atributo. La palabra "tychê" por regla general significa para Aristóteles la concurrencia de dos eventos que no se hallan vinculados por nexo causal alguno, pero que provocan la apariencia de tal nexo. He soñado algo, y lo que he soñado cúmplese en la realidad; aro mi campo y tropiezo con un tesoro. Son éstos dos ejemplos de lo que aquí deseamos significar, del azar en el sentido más amplio del término (A). Una variedad de tal género hállase integrada por los casos en que la apariencia de una relación causal se limita a la apariencia de un nexo de causalidad final. Una acción conduce a un resultado por entero diferente del que su autor pretendía, y es tan sorprendente su índole que produce la impresión de haber sido intencional (a). Una subvariedad de esta variedad comprende aquellos casos en que no solamente falta la intención, sino que en razón de la naturaleza de los seres en cuestión, debe faltar, pues careciendo éstos de vida o alma, o cuando menos de razón, toda acción intencional les es extraña. Para designar este grupo de acciones emplea Aristóteles una palabra que, en otros lugares y ocasionalmente, es utilizada en un sentido distinto y más amplio, puesto que expresa lo que "por sí mismo" o espontáneamente ocurre, a diferencia no sólo de lo intencional, sino también de lo condicionado causalmente en general: "autómaton", palabra que sobrevive en nuestro autómata (b).

2. Junto a la "tyché" y sus variedades (no siempre separado de ella con rigor y a veces incluso subordinándosele), tenemos otro término, "symbebekós"; literalmente: lo que va con. Cabría emplear para ambos la palabra accidental; con miras empero a una más rigurosa delimitación, preferimos traducir "tyché" como azar o fortuna, y el "symbebekós" como accidente. La falta de relación interna entre dos elementos (hechos o propiedades) es lo que ambos tienen en común; pero tal defecto denomínase sobre todo con el primer nombre si se trata de hechos o acontecimientos, y con el segundo si de cualidades o propiedades.

A título de accidente considera Aristóteles toda propiedad

no susceptible de deducirse del concepto del objeto aunque estuviese unida a éste tan inseparablemente como (para emplear su ejemplo preferido) lo está al triángulo la noción de que la suma de sus ángulos vale dos rectos. De ese "accidente en sí" o atributo, necesario demostrable, distínguense los demás accidentes, y según hállense más o menos próximos al concepto o contenido esencial de la cosa se reparten sobre los diversos puntos de una gradación. Así, la pintura blanca con que una persona ocasionalmente se maquilla es a su respecto un accidente más alejado que su color blanco congénito. Notable e irreprochable es el empleo relativo de esta categoría. Si por ejemplo un médico enferma, la posesión del arte de curar es para este enfermo un accidente, en tanto que lo es para el médico como médico el encontrarse enfermo. Pero causa sorpresa ver cómo Aristóteles aplica el conjunto de esta teoría al escultor Policleto afirmando que para el escultor es accidente, aparte de la educación musical, también el color blanco de su piel, e inclusive la circunstancia de que sea un hombre o un ser vivo. Esto nos recuerda su propensión, que asoma por doquier, a separar de modo abrupto lo separable conceptualmente pero que en realidad hállase unido, propensión ya ejemplificada por las distinciones lógicas de forma y materia, de potencia y acto. Pregúntase uno si el placer que halla nuestro filósofo en las distinciones conceptuales y que lo lleva a la monstruosa representación de un escultor que no es ni Dios, ni hombre, ni siquiera ser viviente, podía servir en algo a una sana comprensión de las cosas. ¿No debía este inmoderado apego a las distinciones desviar al espíritu de la percepción de las conexiones realmente existentes, tan a menudo importantes para la inteligencia de las relaciones causales? No se planta mojones demarcatorios allí donde lo más substancial y deseable sería una visión sin trabas del campo entero. ¿No es este unilateral criterio lógico o formalista de encarar las cosas responsable en parte de los mediocres resultados de las tentativas de explicación causal del Estagirita, de que en todos los departamentos del saber haya sido él mucho menos fisiólogo que anatómico?

3. Dos son los ejemplos que Aristóteles utiliza de prefe-

rencia para ilustrar el azar y sus diversos matices. El uno es aquel del acreedor a quien urge la devolución de un préstamo y que entra en posesión de su dinero fortuitamente y por azar cuando dirigiéndose al mercado con intenciones harto diferentes, encuentra allí a su deudor que justo tiene consigo la suma necesaria para cancelar el préstamo (a). El ejemplo segundo proporciónaselo el caballo que ha perdido a su caballero durante la batalla y que por la noche (debemos agregar: a causa del hambre, la sed o impulsado por su instinto) vuelve al campo siendo recuperado por su dueño (b). Lo más significativo, empero, es que en la sección de la "Física" consagrada a este tópico el filósofo niega enfáticamente la existencia del azar en el sentido absoluto, y sólo lo admite en el sentido relativo. Rehusándose así a ver en el azar o fortuna un límite de la causalidad universal, sigue las huellas de sus magnos predecesores. Acércase aquí a Leucipo, fundador del atomismo y a quien debemos esta preciosa máxima: "Nada ocurre sin causa, sino todo por causa y de necesidad (I, pág. 360). Para Aristóteles el "autómaton" o espontáneo es tan poco un factor independiente capaz de introducir un elemento perturbador en los dominios del conocimiento y de la acción consciente de su propósito basada en él, como para el autor del escrito "Sobre el Arte" (cf. I, pág. 474 y 519), sofista de palabra y pensamiento poderosos que escribió la siguiente frase memorable: "Lo espontáneo ("autómaton") demuéstrase completamente inexistente, cuando se lo persigue con ahinco. Pues en todo lo que ocurre puede descubrirse que ocurre a causa de algo; pero en este "a causa de algo" pierde lo espontáneo su subsistencia y conviértese en un mero nombre. La medicina empero (hubiera podido igualmente citar cualquier otra práctica racional), tiene y tendrá siempre su razón de ser en lo que sucede por algo y se puede prever.

4. Ocasionalmente, es verdad, asoma la sospecha de que también en este terreno no es irreprochable la consecuencia del Estagirita. Su excesivo respeto por las opiniones tradicionales, y la particular circunstancia de que Platón en el "Timeo" postuló una causa "errática" junto a aquellas que obran con

Aristóteles contesta en forma negativa y por tanto no aprueba necesariamente esta presuposición, la pregunta misma no expresa más que una duda: ¿son intenciones divinas, tendencias naturales enderezadas a fines los fundamentos subyacentes de la estructura del universo, o bien fuerzas ciegas activas? ¿Hállase la apariencia de la intención fundamentada o no en este campo? Pregunta ésta que bien podía haber formulado alguien por cuyo pensamiento jamás cruzó la idea de un acontecimiento sin causa.

Nos detenemos todavía un momento sobre este punto, porque hombres notables y acreedores de nuestra mayor estima, basándose más bien en pasajes aislados de Aristóteles que en el conjunto de su teoría y despistados por cierta singular laxitud del uso lingüístico, defendieron la tesis combatida por nosotros. El autor de la "Metafísica" censura agriamente a los filósofos naturalistas anteriores a Anaxágoras por haber empleado sólo factores materiales en su explicación del mundo y no buscar ninguna razón del buen ordenamiento del cosmos. Sus palabras son: "no han hecho bien al atribuir una cosa tan grande al "autómaton" y a la "tychê". De este pasaje J. S. Mill deduce muy correctamente, en apariencia al menos, que Aristóteles descarta el azar y lo espontáneo "como causas insuficientes para fundar el orden del universo; pero que no las rechaza como incapaces de producir algún efecto si no sólo de producir ese efecto". Esta conclusión, empero, muéstrase equivocada tan pronto recordamos un pasaje de la "Ética a Nicómaco", casi idéntico, donde Aristóteles combate aquella visión de la vida que halla la felicidad en la posesión de bienes exteriores en lugar de verla en cierto estado del alma, y formula su objeción como sigue: "Sobre manera absurdo sería asignar al azar lo más grande y lo más bello". ¿Podría creerse que al escribir esto haya pensado Aristóteles que la adquisición de dinero, poder, honor y otros bienes exteriores escapase al reino de las leyes causales? En estos párrafos, pónese el azar ora como antitético a la actividad intencional, ora a la independencia gozada por aquellos cuya felicidad reposa sobre las cualidades de su alma. En un caso refiérese al juego de las

fuerzas naturales que obran ciegamente, pero no sin regla, y no orientadas hacia fin alguno; en el segundo, aplícalo a la acción de factores igualmente sometidos a la regla, pero que actúan sin elección; pues incluso el indigno (así piénsalo el Estagirita) puede adquirir y a menudo adquirirá poder, honor, riqueza y otros dones de la fortuna.

Volvamos ahora al problema que con exactitud aproximada cabe denominar cosmogónico. Si bien Aristóteles, ya lo hemos visto, no merece al respecto la objeción de inconsecuencia, por el contrario la manera como trata este problema nos ofrece un típico ejemplo de lo que nos permitimos llamar su método metafísico totalmente estéril. En efecto, cuando llega al punto en que desea establecer su demostración del dogma del origen conforme a fin del universo, procede como sigue. De los conceptos mismos aquí involucrados debe extraerse la decisión. Como el azar y lo espontáneo entrañan la negación del fin, de la intención, y por tanto del espíritu, son estos conceptos últimos los más originarios, derivándose en cambio de ellos los citados en primer término. De una parte hay el azar, la fortuna, lo espontáneo; del otro, la intención con la inteligencia que se manifiesta en ella, así como la tendencia natural orientada a fines. Estos conceptos en conjunto han concurrido a la formación de los miembros del primer grupo y contribuido a determinarlos. De tal relación de los conceptos dedúcese también luego la relación de los factores de las cosas reales. El factor más originario debe asimismo preceder en el tiempo al derivado. "Así pues, aunque fuera verdad que lo espontáneo haya sido causa del cielo, el espíritu y la naturaleza habríanse mostrado activos antes que él". ¿Quién no ve aquí el vicio fundamental del método metafísico, la deducción del orden de los hechos naturales a partir del orden de los conceptos humanos, desdeñando todo velo y alardeando de su desnudez?

5. Que el empleo hecho por Aristóteles del concepto del azar oscurezca con la sombra de una duda su creencia en la causalidad, es un reproche que hemos considerado insostenible. ¿Qué ocurre ahora, preguntaremos, con la segunda parte de

esta objeción, que se ha basado sobre su distinción entre reglas causales que no sufren excepción alguna y aquellas que sólo valen para la mayoría de los casos, entre la necesidad y la probabilidad de los acontecimientos? Precisa aquí examinar profundamente tanto la fase científica en que se encontraba Aristóteles como sus peculiaridades individuales. Aquí como en otras partes, mantiénese sobre el terreno de los hechos dados, de la percepción empírica; es un observador, no un investigador experimental. Por tanto, forzosamente un criterio de la causalidad que sólo se desarrollaría y afirmaría una vez que el análisis experimental de los procesos naturales hubiera prevalecido e influido de modo permanente la concepción de las relaciones causales, debía serle desconocido. La ley de la gravitación, por ejemplo, sólo es rigurosamente válida en un vacío; cuando la resistencia del aire modifica su acción, nosotros, hombres modernos, afirmamos no obstante que la ley no sufre excepción y no la consideramos sino a manera de una tendencia que no se manifiesta igualmente en todas las circunstancias. Ahora bien, los elementos de esta opinión no son de ningún modo extraños a Aristóteles. Conoce él el concepto de tendencia, pues más de una vez habla de aquello a que la naturaleza tiende o quiere sin poderlo alcanzar siempre. Tampoco ignora los obstáculos con que la tendencia tropieza, ya que en ocasiones menciona el conflicto de los impulsos de movimiento que se traban mutuamente y, en los casos extremos, se neutralizan; por fin, sabe también, en este respecto, que los motivos de la acción humana se relacionan de la misma manera. Pero formar por generalización de estos elementos una total teoría causal de conjunto en la que éstos habrían recibido plena satisfacción, es lo que tal vez no existía en su pensamiento. Su espíritu, en efecto, propendía mucho más a la contemplación de los hechos dados que a analizarlos en elementos en su mayor parte inferibles y no perceptibles. El genio de los atomistas parece en esto superior al suyo; pero por cierto ignoramos cómo llevaban a los detalles el principio causal supremo y de qué modo acomodábanse con los hechos que contradecían su idea funda-

mental. La fase de desarrollo en que entonces encontrábase la ciencia motiva el que Aristóteles haya indagado con frecuencia mucho mayor las causas de los efectos dados que los efectos de las causas dadas. A ello débese igualmente que el concepto de probabilidad haya ocupado parte importante de sus escritos y figurado junto al de necesidad. ¿Puedo deducir el estado grávido de una mujer de su palidez? —pregunta él en cierta ocasión. No, puesto que hay otras causas de palidez. En la deducción de las causas a partir de los efectos entra precisamente en juego lo que se ha llamado la "pluralidad de las causas".

Por tanto, cuando Aristóteles (de este modo cabe resumir nuestras reflexiones) partía de las causas a objeto de informarse de sus efectos, no se ocupaba por lo común de las causas más simples, sólo aislables, en su mayoría, por la mano del experimentador: resistencias, interferencias, modificaciones de toda suerte debían por consiguiente afectar las regularidades bajo observación y perjudicar seriamente su universalidad. Pero en el segundo caso, más corriente, cuando tratábase de buscar el por qué de un fenómeno, vale decir la causa o las causas de un efecto, era todavía más raro, en virtud de la "pluralidad de las causas", que pudiera darse una respuesta universal o no sujeta a excepción alguna. Así, ¿debemos suponer que Aristóteles aceptó o reconoció una distinción fundamental entre leyes causales en y por sí mismas universalmente válidas, y otras que sólo lo fueran parcialmente, entre factores siempre operantes en un mismo sentido y otros que tan pronto lo hacen de una manera como de otra? Cuando menos, ha de considerarse ello harto dudoso. En los innúmeros casos en que una regla sufre excepciones, la circunstancia responsable de éstas no podía por cierto pasar inadvertida. Si la cantidad de vino que embriaga a muchos hombres deja sobrios a otros, si el balanceo de un barco que marea a los unos no molesta a los demás, ni por un instante podría dudar nuestro filósofo que la disímil susceptibilidad de diferentes sujetos a un mismo agente entrara aquí en juego. ¿Podía Aristóteles, que en tanto estima el ejercicio y el acos-

tumbramiento como para calificar el hábito de segunda naturaleza, dejar de reconocer el papel que éste y el endurecimiento desempeñan junto a las disposiciones naturales?

Al igual que respecto de los modos de acción de los excitantes físicos, debía juzgar que también los de los psíquicos difieren según la sensibilidad individual. Por ende, de ninguna manera ha de extrañarnos que el autor de la "Poética' asigne a la probabilidad un lugar junto a la necesidad toda vez que habla de las normas de la acción humana. Pues claro está, pura locura hubiese sido representarse todos los hechos externos como operantes por necesidad, es decir, hacerlos obrar de la misma forma y con igual intensidad sobre todos los individuos. Por el contrario, ¿precisa acaso decir que los diversos individuos reaccionan de la más disímil manera a un mismo estímulo, que la injuria que el uno perdona mueve al otro a una venganza sangrienta, que éste expone su vida por el placer que aquél menosprecia? Y si bien el número de estas diferencias individuales es en verdad ilimitado, son empero factibles de agruparse bajo determinados tipos principales, unos más comunes, otros menos. Por tal razón debe hablarse aquí de probabilidad. Aun allí donde Aristóteles exalta la estricta motivación causal de la acción dramática, no podía faltar la probabilidad junto a la necesidad. Admitir únicamente la última, hubiera sido permisible si el carácter de los personajes se presentara como un libro abierto a los ojos de los espectadores. Consideremos a Ifigenia, Alcestes, Macarías, quienes con alegría sacrificaron su vida por los suyos y su patria; no fué menester todo el estro poético de un Eurípedes para hacer siquiera probable al lector o al oyente tal victoria sobre la debilidad humana y femenina.

Nos hemos detenido tan largo en estos casos particulares porque también ha sorprendido la frecuencia con que en dichas discusiones ubica Aristóteles la probabilidad junto a la necesidad. Lo cierto es que en estos y muchos otros casos semejantes sólo podía ver el problema causal con ojos iguales a los nuestros y a los de la ciencia moderna. La misma tendencia prevalece del lado del factor causal, resistencias o

múltiples y diversas influencias modificadoras del lado del objeto de la acción; en amplios dominios de la vida natural y humana tal estado de cosas debió haberle sido exactamente tan normal como lo es para nosotros, hombres modernos. Únicamente cabe cuestionar que se haya elevado a una generalización fundamental y sin excepciones de este principio. La fase de desarrollo que atravesaba la ciencia contemporánea no era por cierto favorable a semejante generalización, y en cualquier caso no fué su índole espiritual que lo impulsó a ella. Por tanto, no está enteramente demostrado que la diferencia entre la necesidad y la probabilidad de un evento fuera considerada por él como meramente subjetiva y debida a la imperfección de nuestro conocimiento, y que se hallara dispuesto a admitir el principio que los atomistas difícilmente podían negar en virtud de sus premisas: toda vez que conociéramos de un modo absolutamente exhaustivo las condiciones totales de un hecho hablaríamos de necesidad, no de probabilidad.

Las observaciones precedentes deben ser completadas. Hemos de hacerlo al examinar cómo trata Aristóteles el problema de la voluntad. Veremos que sus consideraciones al respecto hállanse relativamente exentas de inconsecuencias, si bien no alcanzan el férreo rigor con que un siglo después estudió la cuestión del libre albedrío, de modo casi insuperable, Crisipo el estoico.

Sea como fuere, el hecho (por lo demás puramente conjetural) de que la creencia del Estagirita en una causalidad absoluta no sea imperturbable, no justifica menosprecio alguno de nuestra parte. El postulado de la igualdad del efecto (respectivamente de la tendencia causal) de un factor causal en todos los casos sin excepción, aseguró el progreso científico hasta nuestros días. Una hipótesis tal puede calificarse como máxima heurística del más alto valor. Pero de ningún modo cabe descartar la posibilidad que Laplace el primero señaló: jamás una partícula material cualquiera es indistinguible de su vecina, ni sucesión causal alguna es igual a otra; y la apariencia de absoluta identidad, en la medida que existe, dé-

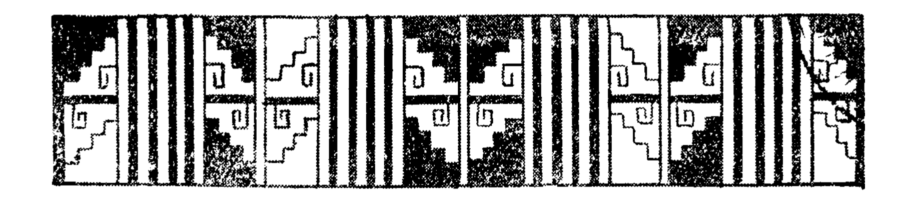
bese a nuestro conocimiento insuficiente tanto de los procesos más simples cuanto de los respectivos componentes. La debilidad de nuestros sentidos y lo imperfecto de aun los más acabados instrumentos de precisión, tal vez hace que nunca trabajemos sino con los "promedios" resultantes de vastas acumulaciones de corpúsculos y procesos, y que por consiguiente numerosísimas desviaciones más o menos insignificantes de este medio escapen a nuestra percepción.

6. Lo cierto es que Aristóteles no habría sido Aristóteles si la exposición de una cualquiera de sus teorías hubiese llegado a resultados definitivos. En el dominio que ahora nos ocupa, imaginaron los megáricos una aporía a la que responde él ambigua y perentoriamente. O, para hablar con más corrección, dió mayores muestras de decisión negativa en lo que atañe a la conclusión megárica, que de seguridad en la solución de su dificultad básica. Referímonos aquí a la negación megárica —ya conocida por nuestros lectores (cf. II. pág. 214*ss.*)— de la contingencia, o posibilidad de que una cosa pueda ser diferente de lo que es. Negación que asimismo formulóse así: de dos afirmaciones relativas a un evento futuro, positiva la primera y la segunda su contradictoria negativa, debe ser verdadera la una y falsa la otra. Mas si la verdad de una de estas predicciones se establece objetivamente, ¿cómo pueden entonces la voluntad o la acción humanas ejercer algún influjo sobre el curso de las cosas? Esta cuestión, dicho sea de paso, en absoluto tiene la menor conexión con el problema del libre albedrío. No se trata aquí de saber cómo se realizan las voliciones, sino sólo de qué manera pueden ellas obrar sobre la marcha de los acontecimientos; en este respecto también cabría de las acciones espontáneas de los animales al igual que de los actos voluntarios humanos. Pero luego —y aquí reside el meollo del problema— si una de las predicciones es necesariamente correcta, la otra es imposible, y todo lo futuro ya no puede ser así o de otro modo, sino que es necesario; el azar y la fortuna quedan sin base. La penetración con que esta aporia formúlase y se desarrolla es satisfactoria en alto grado, pero su réplica lo es menos. Limítase a un lla-

mado a la evidencia: vemos que las resoluciones y los actos no se hallan desprovistos de efecto al punto que deberían serlo según esta suposición; vemos, asimismo, que en este mundo del cambio y de la inestabilidad hay lugar para la aplicación de los conceptos de posibilidad e imposibilidad. "Así, existe para esta capa la posibilidad de ser desgarrada, aun cuando nunca lo fuera, sino primero raspada por el uso. Y si tal cosa sucediera, no por ello habría existido menos para la capa la posibilidad de desgarrarse".

Pero lo que no encontramos en esta argumentación, es una referencia a la mayor o menor amplitud de visión, diferencia que, en verdad, justifica al uno como al otro de ambos puntos de vista. Para un espíritu que abarca la totalidad de las causas, de sus entrecruzamientos e interacciones, no habría —como tuvimos ya ocasión de señalarlo (cf. II, pág. 215*s*.)— azar ni posibilidad que no se realizara. Son éstos conceptos que responden a la limitación de nuestro horizonte, y por ende conformes tanto a las exigencias de la vida práctica cuanto a la ciencia, tal como existe realmente y en la única forma accesible a los hombres. Lo confuso de esta aporía reside, creemos nosotros, en que ninguno de ambos puntos de vista, posibles en sí, mantiénese con pleno rigor.

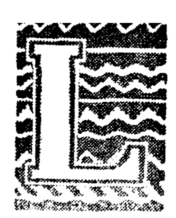
Un más profundo estudio de la teoría aristotélica de la causalidad supone el conocimiento del cuádruple significado con que el Estagirita empleó la palabra causa. En el decurso del examen al que a continuación hemos de someter las principales teorías físicas de nuestro filósofo esperamos familiarizarnos con tales distinciones.



CAPÍTULO XI

ARISTÓTELES COMO INVESTIGADOR DE LA NATURALEZA

(La naturaleza inorgánica)



AS teorías físicas de Aristóteles configuran un capítulo poco agradable de la historia de la ciencia. Nos muestran a un eminente espíritu contendiendo con problemas de ningún modo a su alcance. De ningún modo. Pues —cosa extraña— las excelencias del espíritu aristotélico apenas manifiéstanse más ventajosas para los propósitos perseguidos que sus defectos. El platónico y el asclepiade no pugnan esta vez el uno contra el otro. Son aliados y para doble desgracia del progreso científico. Cuán poco redunda en beneficio de. este último la destreza dialéctica adquirida en la escuela de Platón, hanlo verificado ya nuestros lectores en. las desmesuradamente arbitrarias y al par flagrantemente contradictorias construcciones de la teoría de los elementos; y un importante trozo de la herencia platónica, la teoría de los "lugares naturales", fué asimismo señalado como serio obstáculo para una sana concepción de las cosas físicas. Igualmente la creencia ingenua en los sentidos, sobre la cual básanse el placer y la fidelidad de la observación, más bien dañó —por paradójico que suene— que ayudó la indagación aristotélica en estos dominios. Pues las propensiones del insigne clasificador llevábanlo a detenerse en

los hechos observados y observables en aquellos casos cuando la verdad había de buscarse no "en", sino "más allá" de ellos. En dicha época, que nos es dable llamar pre-experimental, el único camino hacia un más hondo entendimiento de los procesos materiales era aquél por donde habían transitado primero los antiguos filósofos naturalistas; y luego, con mayor audacia y creciente éxito, los atomistas.

Movimientos invisibles, corpúsculos invisibles, sus cambiantes posiciones y distancias; estas y otras suposiciones análogas forman la ventana a través de la cual el espíritu humano intentó penetrar, lográndolo con éxito cada vez mayor, el mecanismo de los fenómenos. Ninguno de tales caminos érale practicable a Aristóteles. Una gota de agua se congela, el hielo vuelve a fundirse y su producto se evapora: en estos hechos ya presentía Anaxímenes, y reconocían con certeza Leucipo y Demócrito, un acercamiento seguido por un alejamiento cada vez mayor de las mismas partículas materiales. Para el Estagirita, los diferentes estados de agregación constituían diferentes elementos; su intercambio, una transmutación de elementos en esencia extraños los unos a los otros, que desafiaba toda tentativa de esclarecimiento. Retárdase él esta vez en el mismo punto donde habían quedado los hombres de antiguas edades, los autores de los poemas homéricos o del Génesis.

No menos primitivo es el carácter de su teoría del cielo. También aquí censura a los filósofos naturalistas, en particular a los atomistas, por ciertas opiniones suyas que la ciencia moderna ha declarado completamente acertadas. Que las más lejanas estrellas fijas estén formadas por materias análogas a las de nuestra tierra, es en el presente un hecho verificado por el espectroscopio, no una suposición especulativa. Ningún investigador contemporáneo alberga la mínima duda de que los astros nacen y desaparecen, o con otras palabras, que el agrupamiento alternante de la materia es por igual la regla en todos los lugares del cosmos, que no existe región privilegiada alguna no sometida a la ley universal del cambio. Justamente estas

teorías eran ya familiares a los antiguos fisiólogos, y nadie formulólas con mayor rigor que su vanguardia, los partidarios de Leucipo y Demócrito (cf. I, pág. 407*ss.*). Muy distinto ocurre con Aristóteles, en quien tan firme arraiga la convicción de que el mundo material se divide en una parte perecedera y otra imperecedera, que dirige contra sus precursores una crítica en verdad extraordinaria: de que su hipótesis de la similitud de la materia en todas las regiones del universo no explica tal división. En efecto, tomada estrictamente, suprime aquí (en el mundo sublunar) la posibilidad del cambio, allí (en las regiones más allá de la luna) la de la inmutabilidad. Para él, como ya advertimos, el éter es el quinto elemento y ocupa el "espacio superior del cielo". Por otra parte, tan poco contempla él las cosas del cielo con el ojo sobrio del investigador de la naturaleza, que llama a los astros "cuerpos divinos" y "los más divinos de los fenómenos" a los aspectos del cielo, llegando inclusive a hacer conducir las esferas celestes a través del espacio por espíritus o dioses de segundo orden. Y en efecto, tan teñida teológicamente hállase su astronomía, que sólo en conexión con su doctrina del "motor inmóvil" es hacedero captarla y examinarla.

No únicamente en sus rasgos principales; también en los detalles es inferior la astronomía del Estagirita a la de sus más antiguos predecesores. Así, en tanto Demócrito había ya descubierto en la vía láctea un conjunto de estrellas, veía Aristóteles en ella una masa vaporosa expelida e inflamada por el movimiento del cielo. Tal manera de explicación amplíala en lo esencial a los cometas, cuya cabal comprensión había sido al par negada por sus precursores y luego por sus continuadores hasta llegar a Séneca. Fué el preceptor de Nerón, de creer sus propias palabras, quien primero vió en los cometas no "llamas repentinamente brillantes", sino "astros con un período de revolución sobremanera largo".

2. No ha de inculpársenos que sin cesar nos veamos llevados de Aristóteles a Demócrito. La comparación con el

atomismo impónese a cada paso. Pues no sólo allí donde el lenguaje de los hechos es unívoco, manifiesta en forma incontestable su superioridad la teoría natural de Demócrito. Incluso a propósito de puntos aun no esclarecidos plenamente por los modernos instrumentos de investigación, los caminos transitados por Demócrito y Leucipo muéstranse incomparablemente seguros y fructíferos. La unidad de la materia primordial, herencia que el atomismo recibió de la antigua filosofía natural, es cada vez más afianzada con los modernos progresos de la química. También la así llamada explicación mecanicista de la naturaleza, o sea el intento de derivar los cambios fenoménicos de los cambios de las posiciones de partículas materiales inmutables, o, con mayor exactitud, de vincular los primeros a éstos, celebra diariamente nuevos y más importantes triunfos, los que subsisten no obstante las reservas epistemológicas que sea dable oponer a la teoría atomista. Al descartar todas estas concepciones, la teoría aristotélica se tornó del todo estéril. La ciencia del Renacimiento hubo de romper las cadenas de su autoridad a fin de volver a las rutas de una investigación progresiva y fecunda (cf. I, página 393).

Puesto que en este repudio de las conquistas de sus eminentes predecesores reside para nosotros el núcleo de la teoría natural de Aristóteles, valdrá la pena conocer más de cerca algunos de los argumentos que lo justificaban. En el mismo pasaje en que confiere a los atomistas el significativo elogio de haber procurado más que otros "explicar los fenómenos naturales de manera metódica y única" (cf. pág. 70s.), dirige la siguiente objeción al principio capital de su doctrina: "¿Por qué entonces la indivisibilidad pertenecería a los cuerpos pequeños (átomos) más que a los grandes?" Pues dado que no le *es* posible invocar en apoyo de esta distinción ninguna razón interna desprendida del concepto de cuerpo, el Estagirita júzgala rechazable. Los partidarios del atomismo podían empero replicarle con razón: "Establecemos la indivisibilidad fáctica de los cuerpos pequeños porque esta suposición sirve al esclarecimiento de los fenómenos, lo cual no ocurre

con la asimilación que tú proclamas entre aquéllos y los grandes, cuya divisibilidad prueba la experiencia. Mas los adversarios como tú hacen precisamente lo que tú mismo acabas de objetar a los eleatas; al igual que ellos, dejas de lado los hechos y procedes como si sólo debiera procederse con arreglo a la dialéctica". Al punto censura Aristóteles el atomismo sobre un tema respecto del cual sus soluciones indudablemente eran más correctas. El cambio en los estados de agregación no debe explicarse por los cambios de posición de las partes más pequeñas. ¿Por qué? Porque "el cuerpo entero", sin dejar de ser un continuo, se ha convertido en fluido, y luego otra vez en duro y rígido. Aquí hubiese podido Anaxágoras venir en ayuda de los atomistas recordando a su contradictor la "debilidad" de nuestros sentidos (cf. I, pág. 250s.). Aun más, tampoco el aumento y la disminución del volumen de un cuerpo han de tener su causa en la accesión o retiro de las más pequeñas partículas, "pues cada parte no habría llegado a ser (en este caso) más grande (o respectivamente más pequeña)". Como si no tuviéramos el derecho de suponer, detrás de todas las partes captables por nuestro sentido, otras partículas incomporablemente más pequeñas que escapan a la percepción.

Cuando Aristóteles lamenta la falta en los atomistas de una rigurosa distinción entre los conceptos de mixtura mecánica y de mezcla propiamente dicha (con lo cual evidentemente entiende nuestras "solución", y "combinación" química), no nos es posible juzgar con cabal certeza si su queja hállase o no fundamentada. Todo cuanto sabemos es que la discriminación de Leucipo en propiedades sensibles primarias y secundarias dió al fundador del atomismo y a sus sucesores la posibilidad de luchar con mucho más éxito que sus adversarios contra las dificultades de tales problemas. Su doctrina proporcionaba gran cantidad de recursos para solucionar el enigma de cómo las mismas partículas de materia pueden obrar diferentemente sobre nuestros órganos sensoriales u otros cuerpos, según estén en íntima combinación o meramente formen masas yuxtapuestas. Las diversas especies de

ordenamiento y posición, llamadas por Demócrito "contacto" y "giros" (cf. I, pág. 366), así como los múltiples modos de repartición de los espacios intersticiales desprovistos de materias, proveíanles en este respecto con más de un expediente (cf. I, pág. 375). Que un ser dotado de propiedades sensoriales en absoluto diferentes a las nuestras o de agudeza incomparablemente mayor reciba del mismo agregado de materia impresiones distintas por completo de las que los hombres percibimos, que un Linceo sea capaz de ver partículas netamente separadas allí donde sólo vemos un continuo ininterrumpido; estas y otras similares proposiciones representaban legítimos corolarios de sus hipótesis y no podían por tanto ser para ellos un obstáculo como lo fueron para Aristóteles cuando derivó tales conclusiones de sus premisas. Constituye un rasgo esencial del tratamiento a que somete nuestro filósofo estos problemas, el buscar diferencias absolutas donde sólo es dable hallar relativas. Sostiene que la unión de dos materias deja de ser una mezcla si una de ellas adquiere desmesurada preponderancia sobre la otra; verbigracia cuando se diluye una gota de vino en 10.000 pintas de agua. A ello, claro está, ninguna objeción cabe hacer, toda vez que no signifique más que en tal caso el color, el gusto y el poder embriagador del vino dejan de ser perceptibles para nosotros. Pero Aristóteles habla de una pérdida de la "forma" del vino, y evidentemente entiende no una transformación subjetiva y relativa sino objetiva y absoluta. ¿Dónde habría trazado él semejante línea demarcatoria si hubiera conocido las pruebas que revelan distintamente las huellas de la presencia de una materia aun mucho después de no ser éstas captables por nuestros sentidos; pruebas, advirtámoslo, que de ninguna manera justifican la suposición de que estos límites, aun cuando se los lleve a tan gran distancia, sean de por sí definitivos e insuperables. La hipótesis atomista por el contrario, cabe agregar, hallábase fundamentalmente en armonía con las revelaciones que debemos agradecer a los reactivos e instrumentos de precisión de la ciencia moderna, millones de veces más poderosos que nuestros sentidos.

Permítasenos aquí una digresión. Tampoco la historia de la ciencia carece de humor; de tanto en tanto nos reserva las más divertidas sorpresas, siendo una de ellas la relacionada con la hipórbole típica de Aristóteles recién mencionada. Gusta el Estagirita de reemplazar largas cadenas de raciocinios por ejemplos drástricos que, arrebatándonos, anulan toda oposición. Así, al sostener que para ser bella una cosa debe poder verse toda de una vez, ilustra el punto suponiendo un animal de 10.000 estadios de largo, el cual sería demasiado grande para ser bello, ya que su tamaño burlaría toda posibilidad de visión de conjunto. En otro pasaje habla de un barco de un palmo de largo, que en razón de su pequeñez debería dejar de cumplir las funciones de tal y de merecer el nombre. Evidentemente, en idéntico sentido ha de entenderse la gota de vino diluida en 10.000 pintas de agua. Significa una expresión hiperbólica destinada a hacer sensible de manera sorprendente la imposibilidad de reconocer una pequeña cantidad de agua abismada en una mezcla. Ahora bien, resulta divertido verificar que, aun en casos tan extremos, los auxiliares de la física moderna se han mostrado más que suficientes. Una gota de vino en la cantidad de agua mencionada equivale a una solución de poco menos de un millonésimo y medio de gramo en un litro. La dilución casi treinta veces mayor del vapor de sodio en el aire ha sido revelada por el espectroscopio, mientras que el electrómetro comprueba en el agua una dilución no mucho menor de yoduro de plata. Desde mucho tiempo atrás sábese que las paradojas de ayer son los lugares comunes de hoy. Y hasta podríamos agregar que las "imposibilidades palpables" a que una época cuelga el rótulo de absurdo, configuran las verdades reconocidas, seguras y exactas de otra.

3. Uno de los puntos de controversia entre Aristóteles y los atomistas nos vuelve a la teoría de la causa. Nuestros lectores recordarán que Demócrito rehusábase a buscar un fundamento o una causa del fenómeno originario. "Así ocurre siempre", o "Así ocurrió también antes": tal frase seméjale respuesta suficiente al por qué de las relaciones causales

que denominamos leyes fundamentales de la naturaleza. Hemos ya tratado de exponer y probar que al reconocer hechos últimos sólo susceptibles de establecerse empíricamente y no admitiendo reducción ulterior alguna, colocóse Demócrito en un punto de vista que lo es también de la actual ciencia de la naturaleza (I, pág. 384s.). Tampoco nos es menos familiar la manera de pensar exactamente opuesta de Platón, para quien todo lo dado sólo por la experiencia constituía un obstáculo y un impedimento; que casi por doquier daba preeminencia a la indagación conceptual sobre la determinación de los hechos; que además insistía en tratar el conocimiento de la naturaleza desde el punto de vista de lo "mejor" o de la teleología (cf. II, págs. 450s. y 493). En idéntica dirección muévese la investigación causal de Aristóteles, cuyo temperamento espiritual había sido influido por su maestro en grado mucho mayor de lo comúnmente supuesto.

4. La investigación aristotélica conoce cuatro clases de causas. Tres de ellas empero, la formal o conceptual, la motriz o eficiente y la final, son a veces reunidas en una y opónense a la cuarta, la causa material. Asimismo suelen darse otros agrupamientos, como también el reconocimiento de relaciones recíprocas de la siguiente índole: el ejercicio corporal es llamado la causa eficiente de la buena salud, en tanto que esta última es la causa final del ejercicio corporal. Pero tal bipartición, que distingue en el reino de las causas algo así como una región superior y una inferior, es la más frecuente y característica. En lo atinente a la materia, la ruptura preparada por Platón con el antiguo hilozoísmo es consumada por su discípulo. La pasividad pura ha de distinguir la materia como tal. Es éste el material en que encuentran su realización los fines de la naturaleza; pero por cierto es un material díscolo, refractario a la impronta de su forma. Esta resistencia debe ayudar a explicar las imperfecciones de la naturaleza. La materia constituye la justificación de todo cuanto llamamos hoy disteleología; es el vehículo de lo que recientemente y con razón hase calificado de maniqueísmo platónico. También residiría en ella no sólo

la causa de todo lo que va contra el fin, sino asimismo de lo puramente carente de fin, o indiferente, entre lo cual ha de contarse, en lo relativo a los seres orgánicos, todas las variedades individuales y en ocasiones, el carácter sexual, aunque en verdad sin mayor lógica este último. De otra inconsecuencia de esta teoría, su relación con la doctrina de los lugares naturales, hemos ya tratado.

La des-animación de la materia, su concepción como algo meramente pasivo y receptivo, predomina con mucho en Aristóteles, dando lugar a las más significativas consecuencias. Que predomina, decimos, mas no exclusivamente; pues tampoco aquí faltan las contradicciones. La antigua índole espiritual helénica, que consideraba todas las cosas naturales como vivientes, y como animado el Todo, irrumpe en algunos lugares con asombrosa fuerza, llegando ocasionalmente a quebrar los lazos del sistema. La regla empero es lo que hemos llamado el despotenciamiento de la materia, que hallamos pref:gurado en Platón y ya discutimos en relación con el atomismo (cf. I, 386s.). Lo que entonces observóse en conexión con el probable motivo de tal despotenciamiento, sobre la preponderante adhesión del ojo del investigador a formaciones materiales de mediano tamaño, debe modificarse ahora. Los movimientos de las más pequeñas partículas de materia, que en la teoría de Demócrito desempeñaban un papel preeminente y que la física moderna no ve razón de atribuir a un impacto exterior, faltan por cierto en la imagen aristotélica del universo. Los movimientos celestes, por el contrario, en virtud de la perfección de su supuesta forma circular atribúyense a un ser puramente espiritual, el primer motor, quien sería su creador. Su acción sobre la esfera celeste, que pese a su inmaterialidad y no se sabe cómo, debe "tocar", y "mover (= conmover) como un objeto amado a quien le ama", constituye según la teoría aristotélica la fuente primera de todos los movimientos celestes y terrestres (cf. 76). Estos, no obstante, abstracción hecha de la tendencia de los elementos hacia sus "lugares naturales", prodúcense por mediación de un contacto material y se propagan exclusivamente por im-

pacto y presión. Así, parécese el universo del Estagirita a un mecanismo en el cual no percibimos fuentes de movimiento, sino tan sólo transmisiones de movimiento; y dado que una regresión al infinito cuéntase entre las imposibilidades, hemos de referirnos a un primer motor como origen y punto de partida.

5. Por movimiento entiende el discípulo de Platón, de otra parte al igual que éste, el cambio en general, el cuantitativo como el cualitativo, y no menos (puesto que los admite) el nacimiento y la destrucción. Pero en el movimiento espacial o cambio de lugar reconoce una condición de otras suertes de "movimiento", puesto que el cambio cuantitativo supone una accesión o retiro de materias, y el cambio cualitativo, del cual el nacimiento y la destrucción sólo son casos extremos, la concurrencia en un lugar de un elemento activo y otro pasivo. Así, una doble serie de consideraciones se nos ofrece en lo que atañe al movimiento. De un lado, las discusiones acerca del movimiento en su sentido más amplio y general. Llámalo nuestro filósofo la "actualidad de lo potencial", la realización de lo que en sí mismo es puramente posible, "una realidad incompleta", porque deja de existir tan pronto alcanza su fin, algo que se cumple siempre en contradicciones. Ya hemos señalado lo vacío de esta última determinación. Pero que en general determinaciones de esta suerte enriquezcan nuestro conocimiento y aumenten nuestra visión, que sean más que "una cascara escolástica sin carozo alguno dentro", cuestionámoslo al igual que un contemporáneo eminente, con el que no siempre estamos de acuerdo. En lo concerniente al movimiento en el espacio, que condiciona todos los otros tipos de movimientos, no encontramos, es verdad, ni determinaciones de hechos, que sólo podían realizarse mediante investigación experimental, ni anticipaciones de estas últimas en grandes hipótesis como las producidas en la época iluminista. Mas el esfuerzo por esclarecer los conceptos fundamentales maduró más de un precioso fruto en esta ocasión, y con mayor frecuencia aún favoreció indirectamente el pro-

greso del pensamiento mediante el planteo de problemas precisos y la formulación vigorosa.

6. Dado que el cambio de lugar es al igual que todo otro cambio un hecho temporal, corresponde al "concepto de tiempo" el primer lugar en este conexo. Podemos traducir como sigue la definición aristotélica del tiempo: "el tiempo es una magnitud continua, más particularmente, es la magnitud del acontecer desde el punto de vista de su orden de sucesión". Reemplazamos aquí la palabra griega que significa "número" por "magnitud". Intentamos así prevenir ciertos malentendidos que en realidad han ocurrido, y que el propio Estagirita preveía, cuando expresamente observaba que la palabra "número" significaba esta vez no el medio, sino el objeto del contar, lo "contado" o "contable". Si además he sustituido "movimiento" por "acontecer", justifícame el hecho de que precisamente en estos pasajes, la palabra es empleada en el sentido más amplio posible, en el sentido de todo hecho pensable cualquiera, psíquico o físico. Así en aquel famoso pasaje que dice: "pues aun si fuera oscuro (y silencioso), y no sintiéramos ninguna clase de impresión de la parte del cuerpo, pero un movimiento (= emoción) se hiciera sentir en el alma, tendríamos de inmediato la impresión de un lapso de tiempo". Por fin, a nuestro "orden de sucesión" corresponde en el original la combinación de palabras "más temprano y más tarde", combinación que no podíamos aceptar sin producir una engañosa apariencia, desfavorable al rigor del pensamiento aristotélico. Pues nada sería más obvio que objetar que la expresión "más temprano y más tarde" involucra ya el concepto de la serie o sucesión temporal, y que por tanto la definición muévese en un círculo vicioso ya que introduce en la explicación lo que ante todo trátase de explicar. Ahora bien, en modo alguno es éste el caso. Esta expresión hállase lejos de ser exclusivamente aplicada por Aristóteles a las relaciones temporales; antes bien, y sobre todo en este capítulo, empléasela en primera línea en sentido espacial (como lo delantero y trasero), siendo la determinación en cuestión sólo reconocida ulteriormente mediante el concepto de

magnitud, para el acontecer y el movimiento. A la coexistencia espacial de magnitudes corporales corresponde la sucesión temporal en el campo de la magnitud del acontecer o del movimiento.

Con la discusión del concepto de tiempo vincúlase el notable problema de si el tiempo, que es un número, o más bien algo numerable, puede existir en ausencia de un alma capaz de contar y su poder de pensar. La respuesta, de comprenderla bien nosotros, dice que la cuestión conduce a otra más profunda en la que se halla implícita: lo que está en la base del tiempo, el movimiento o el proceso, ¿es posible sin un alma que lo perciba? Recuérdanos esto otra no menos aislada afirmación a propósito de la cual cabría hablar de un relampagueo de criticismo: "el alma es en cierto sentido el conjunto de todas las cosas". Justifícase esta declaración más o menos así: todo lo cognoscible es objeto, en parte de la sensación perceptiva, en parte de la inteligencia pensante; pero ambas son en cierto sentido idénticas a sus objetos, pues si bien la piedra no se halla presente en el alma, lo están por cierto la forma o el concepto de piedra.

La discusión del tiempo proporciona asimismo la ocasión de plantear el problema del infinito, problema que el Estagirita ha tratado con agudeza penetrante y perfecta claridad espiritual. Por tanto, sorpréndese uno más todavía al ver que la infinidad del tiempo fúndase en un argumento que, válido o no, puede en todo caso tener idéntica aplicación en el dominio espacial. Tal paridad es completamente descuidada por Aristóteles, quien afirma ilimitado el tiempo, pero limitado el espacio. Más allá de todo "ahora", es decir más allá de todo punto temporal presente en cualquier momento, debe haber, así se deduce, otro ahora. ¿Por qué pues —la pregunta se impone— no hay también otro "aquí" más allá de todo "aquí", más allá de todo punto espacial existente dondequiera? No nos obligaremos a defender este razonamiento. Es simplemente un llamado a nuestras facultades de representación mental. ¿Pero cómo podríamos representarnos, fuera ello objetivamente real o no, lo que jamás entró en el círculo de nuestra

experiencia directamente o por mediación de analogía alguna? Y esto vale tanto para los eventuales límites del tiempo como para los espaciales.

7. Trátase de probar que las tres dimensiones de los cuerpos y del espacio que las limita son las únicas posibles. A tal objeto invoca Aristóteles las teorías pitagóricas relativas a la tríada del comienzo, centro y fin, y el uso lingüístico, que en el caso de la diada dice "ambos" y reserva "todos" cuando se trata de tres. A las tres dimensiones espaciales deben corresponder los únicos tres movimientos naturales: desde el centro, hacia el centro y alrededor del centro; con lo cual Aristóteles vuelve a relacionar su construcción de los tres elementos que nuestros lectores ya conocen (cf. pág. 74). Un apriorismo similar traducen varios de los numerosos argumentos dirigidos por el filósofo contra la existencia del vacío. Aun la ficción de los "lugares naturales" utilízala él a modo de arma en este combate. Los elementos disponen ya, por así decirlo, de las diversas direcciones de movimiento. ¿Qué queda entonces para el espacio vacío? ¿Hacia dónde debería moverse el cuerpo ubicado en él? La más valiosa parte de esta polémica es, creemos, la indicación de la posibilidad de que un cuerpo puede ceder su lugar a otro aun sin espacio vacío, con lo cual alude al torbellino. Es éste el expediente al que recurre Platón a objeto de explicar el proceso de la respiración, explicación que, claro está, sólo es aplicable a los movimientos giratorios que vuelven sobre sí mismos (cf. II, pág. 625). La ventaja que en el estudio de esta cuestión fundamental corresponde a los atomistas, no disminuye por el hecho de que la física más moderna substituya el espacio enteramente vacío con un espacio ocupado por una materia extraordinariamente rarificada, y suponga los intersticios llenos de un medio elástico en absoluto.

Si el espacio vacío era un absurdo para el Estagirita, un espacio vacío infinitamente grande debía de parecerle una imposibilidad doble. Pues por igual niega que una grandeza o una pequeñez infinita sean algo completo y terminado; sólo como algo siempre en devenir, en vías de acrecimiento o

de disminución, concibe el infinito. "La infinitud —nos dice en una frase maravillosamente significativa— no existe, deviene". Ilimitada adición, ilimitada substracción, son los modos de originarse el uno y el otro. Ejemplo del primero de estos modos y, sea dicho de paso, ejemplo por sobre toda duda y toda polémica escolástica, proporciónanoslo la serie de los números. De sernos concedida una vida eterna, ¿no podríamos acaso seguir contando perpetuamente, llegando siempre a números más elevados? A esta suma ilimitada opónese la reducción ilimitada, la disminución de la unidad por un fraccionamiento en partes cada vez más pequeñas.

Preséntase ahora el problema de si lo corporal extendido en el espacio es también susceptible de dividirse y aumentarse al infinito. Afirma lo primero Aristóteles, pero niega lo segundo. Llega a tales resultados mediante discusiones plenas de vericuetos, conducidas con todo el poder de su mente sutil. En lo atinente a la división infinita de lo espacial, colócase primero en el punto de vista que Zenón sostuvo en una de sus aporías, y Platón en los pasajes finales del "Parménides". Si la materia fuera divisible al infinito y sin cesar se la dividiera, sería factible "desmenuzarla" hasta aniquilarla; y habríamos entonces de decir que magnitudes son estructuradas con lo que carece de magnitud, lo corporal estructurado con lo incorporal. Así, concédese razón a quienes admiten unidades últimas irreductibles o "magnitudes indivisibles". Si bien Aristóteles hasta llegar a este punto de su indagación ubícase junto a los atomistas, lo que en verdad sostiene no es la existencia de los cuerpos primeros de Leucipo y Demócrito, dotados de forma y dimensión determinadas, sino de unidades espaciales o puntos, esto es, de lo que en nuestra época hase denominado átomos filosóficos, no físicos. Mas al pronto vuelve sobre sus pasos. Y lo hace empleando argumentos que no sabemos si nunca explicólos exhaustivamente algún comentador. Pero pensamos que su núcleo medular encuéntrase en la tesis enunciada en otro lugar: así como de los puntos aislados e indivisibles del tiempo, de lo que el Estagirita llama los "ahora", no puede salir

el continuo del tiempo, tampoco puede salir de los puntos aislados o unidades espaciales el continuo del espacio. Examinado de cerca, el recurso que debía de impedir la partición o el desmenuzamiento del supuesto corpóreo que ocupa el espacio, muéstrase inadecuado e incapaz de llenar su cometido. Bien que Aristóteles no nos haya dado una explicación propiamente dicha del continuo (tal vez con perfecta razón), las dificultades en el sentido indicado de la hipótesis atomista parécenle mayores que aquellas de la hipótesis antagónica.

Ahora bien, en lo que se refiere a la contraparte de la división del espacio, esto es, el acrecimiento espacial, tampoco aquí, dice Aristóteles, impónese límite alguno a nuestro pensamiento. Pero una cosa es el pensamiento, otra el hecho. Nada impide que pensemos el volumen de nuestro cuerpo multiplicado al infinito. "Sin embargo, jamás hubo hombre cuyos miembros pudieran llegar de una puerta de la ciudad a la otra".

8. Como ya advertimos, la negación del espacio vacío prepara el camino a la negación de la existencia fáctica de un Todo que se extiende al infinito. Un espacio infinito lleno, y uniformemente lleno de materia, plantea serias dificultades que ni siquiera eminentes pensadores contemporáneos pudieron superar. Pero Aristóteles no precisaba de tal agravación de dificultades para rechazar dicho pensamiento. Sus argumentos contra la existencia de la ilimitación espacial configuran una curiosa mezcla: lo más sutil figura al par de lo más grosero, lo valioso junto a lo mediocre. La mayoría de los antiguos filósofos naturales señálalos aquí el Estagirita como adversarios suyos. Y no cabría negar que ocasionalmente éstos, cuando en realidad sólo deseaban hablar de números y extensiones espaciales inusitados, más allá de toda medida humana, usaron las palabras "infinito" e "infinidad" con ligereza, y sin preocuparse por las conclusiones que de dichos conceptos se desprendían. Tales conclusiones extráelas Aristóteles, y no le resulta arduo demostrar que la infinitud del espacio, considerada estrictamente, es por entero inconciliable con gran cantidad de nuestros conceptos derivados

de la experiencia finita. No cabe, podríamos añadir, atacar en un punto capital nuestra imagen de la experiencia y al mismo tiempo esperar que el resto permanezca intacto. Nuestro filósofo va más allá, y de la incompatibilidad de tal concepción con teorías arbitrarias como la hipótesis de un centro del universo, la teoría geocéntrica y la de los lugares naturales, infiere conclusiones sobre cuya nulidad no es menester detenerse. Pero lo más sorprendente es cuán lejos llévalo la reacción contra la juvenil y exuberante audacia de sus precursores. El ilustre pensador es víctima esta vez de la más grosera ilusión de los sentidos. ¡La esfera aparente de los cielos que se despliega por encima de nuestras cabezas es para él todo el universo! Del modo más serio intenta probar que este cielo es el único. La idea de la posibilidad de otros sistemas estelares, de un espacio universal propiamente dicho, de astros situados en las más diversas distancias y planos fuera de esta esfera hueca, le es ajena y hasta combatida por él. Para la formación del cielo único del cual nuestra Tierra es el centro, exigióse y fué empleada toda la materia que jamás fué. Más allá de la esfera celeste, tan poco se da excedente alguno de materia cuanto espacio desprovisto de ella. Y como la ausencia de toda materia entraña asimismo la imposibilidad de movimiento o cambio alguno, tampoco hay tiempo más allá de esos límites —concluye Aristóteles con audaz consecuencia lógica loable en sí—, puesto que el tiempo sólo es una magnitud de acontecimientos o procesos.

9. El himno que Aristóteles entona en honor del cielo "Uno, único y perfecto", y al par "no originado e imperecedero", reposa sobre fundamentos que si por cierto carecen de toda consistencia, de ningún modo fáltales cierta plausibilidad. En primer lugar, sin duda debe el Estagirita vencer una reflexión que él mismo suscita. Contra la singularidad de esta nuestra esfera celeste es dable formular una objeción nacida en fuentes muy hondas. ¿Cábenos el derecho de admitir la existencia de algo único? ¿Podemos suponer que una imagen genérica, una "forma", haya sido jamás realiza-

da en un único ejemplar? No solamente desde el punto de vista de la teoría platónica de las Ideas parece inadmisible semejante hipótesis. Pero aquí precisa una importante distinción. Esta inadmisibilidad vale para todas las formas que se imprimen en la materia y para su nueva impresión que siempre dispone de nueva materia; el agotamiento de toda la materia, de todo "cuerpo físico y perceptible" en la formación de este único cielo, motiva una excepción a la regla general y justifica su singularidad. Profundidades incomparablemente mayores alcanza la demostración destinada a probar laeternidad de la esfera celeste. En última instancia reposa en la relación empírica entre el nacimiento y la destrucción, de un lado, y éstos y el cambio cualitativo, del otro. Aquí debiéramos ante todo recordar la honda frase del eléata Meliso: "Si en diez mil años mudara el todo en un solo cabello, perecería absolutamente en la totalidad del tiempo" (cf. I, pág. 225). Tal recuerdo hállase quizás tanto más indicado aquí, puesto que en este lugar cita Aristóteles a sus precursores con mayor abundancia y benevolencia que en otros. Al respecto, muy bellamente dice que el lector ha de examinar las pretensiones de las teorías opuestas antes de decidirse por una de ellas, a fin de que no parezca condenar sin haberla escuchado, y por así decirlo juzgar "in contumaciam", una opinión antagónica; asimismo, sobre quien desee juzgar la verdad, deberá preferir el papel de arbitro al de litigante.

De la demostración, ampliamente desarrollada, podríamos entresacar las siguientes proposiciones, que tal vez configuran su núcleo esencial. No es de admitir, como lo hace Platón, que a la vez el cielo ha tenido un comienzo y es imperecedero, pues la experiencia enséñanos lo contrario: que todo cuanto nace tiene fin. Igualmente evidente es que componentes que una vez se han agrupado de manera a formar un todo, y que por tanto podían existir antes de dicha reunión, deben poseer capacidad de existencia independiente, y por ende hállanse en estado de volver a ella. Aun más, tanto el nacimiento como la destrucción corren parejos con el cambio cualitativo, y los mismos factores causales que producen tal cambio de

las cosas acarrean su fin no menos que su origen. Ahora bien, para nuestro filósofo la inmutabilidad cualitativa del mundo estelar encerrado en la esfera celeste es un hecho firmemente establecido por la experiencia, y, sobre todo, cabe notar, firmemente establecido sobre la base de las "observaciones astronómicas de egipcios y babilonios, que datan de milenaria antigüedad". Factores causales empero —y así llegamos al último anillo de esta cadena de razonamientos—, que en el decurso de larguísimos espacios de tiempo nunca manifestaron su presencia a través del más leve indicio, pueden conceptuarse como no existentes; la posibilidad tanto de su actividad pretérita cuanto futura, así como de que su agregación produzca grandes efectos totales, ha de ser por tanto excluida.

Por pausible que todo esto parezca, carece de certera fuerza demostrativa. Es como si se quisiera rechazar la teoría de la descendencia basándose en que una transformación gradual de las especies difícilmente resulte verificable en el período histórico. Incomparablemente más lejos que Aristóteles han visto también esta vez los grandes atomistas (cf. I, pág. 410s.). Idénticos hechos había ante sus ojos. Pero "la ausencia de un velo obscurecedor del entendimiento" permitióles reconocer la verdad allí donde inadvertidos prejuicios y opiniones supersticiosas (perfección de la forma esférica, existencia y poder de espíritus estelares, vecindad del primer motor), escondiéronla a la mirada del Estagirita. A lo cual agregábase una notable diferencia de dotes. La imaginación vivaz y poderosa, instrumento del genio revelador y científico no menos que del creador artístico, hallábase por cierto menos desarrollada en Aristóteles que en Leucipo y Demócrito. Quien guste de las expresiones coloridas, puede decir que su fantasía hallábase empequeñecida y carecía de alas. Como quiera que fuera, no había en él ese poderoso impulso espiritual que inspira el deseo y la fuerza de penetrar mucho más allá y por sobre los hechos de la sensación.

10. La relativa estrechez de su cosmovisión oponíase también a otra teoría fundamental de los antiguos filósofos

de la naturaleza, la de los períodos cósmicos alternantes. Es cierto que su especulación no pudo abandonar por entero los surcos ya tan profundos de las teorías cíclicas. Pero limita dicha alternancia a la historia de la Tierra y a la del hombre, condicionada esta última por aquélla. Las audaces construcciones de sus predecesores, entre los cuales menciona a Heráclito y a Empédocles, aunque hubiera podido citar también a Anaximandro, y aun al propio Platón (en el "Político"), le son ajenas en absoluto. Su sistema no encierra cosmogonía, zoogonía ni antropogonía algunas. Y no porque su circunspección científica lo desviara de empresas tan audaces, pues incluso su doctrina cíclica entraña bastantes temeridades. En efecto, afirma que el género humano ha existido eternamente sobre la tierra, la cual a su vez tampoco tiene comienzo ni historia anterior al hombre. Un progreso, un ascenso desde las más bajas hasta las más altas formas de organización social, de actividad científica y artística, sólo dentro de nuestra especie, admítelo el creador de la "Política" y de la "Poética". Es éste, anotémoslo de pasada, el único caso de evolución real que se cumple en el tiempo susceptible de encontrarse en las enseñanzas de Aristóteles. Este movimiento incontables veces ha alcanzado ya su objetivo y debido volver al punto de partida. Pues catástrofes seculares, repetidas con infinita frecuencia, han devastado la Tierra, aniquilando el género humano al punto de reducirlo a restos insignificantes, de donde siempre ha debido él renacer, y siempre retomar su ascendente ruta hacia la civilización.

Esta doctrina es al mismo tiempo el reflejo debilitado de una creencia de los antiguos pitagóricos (cf. I, pág. 173s.), y una consecuencia de la supuesta eternidad de la Tierra y del género humano combinada con el hecho de que el Estagirita conoció tan bien como nosotros pueblos de una rudeza y un salvajismo primitivos. Esta última circunstancia conduce de necesidad —aparte de las hipótesis de degeneración— a la sorprendente pregunta de por qué la civilización no ha superado aún sus estados primeros en tantos aspectos. Las respuestas que solemos dar a esta cuestión: el enfriamiento

y la solidificación graduales de una Tierra gaseosa proyectada en el espacio infinitos años ha, la tardía aparición de una humanidad que cuenta con una serie de antepasados animales interminable, los accidentes históricos de toda suerte que aquí apresuraron el comienzo y el progreso de la civilización, retardándolo allí —todas estas respuestas bien le eran en parte desconocidas, bien le parecían insostenibles—. Así, la creencia preparada por las doctrinas cíclicas de sus predecesores y a la cual conducía naturalmente el conocimiento de vastas inundaciones y análogas catástrofes, ofrecióle el movimiento cíclico de la civilización como medio para salir de este laberinto de dificultades.

11. Hemos entrado en el dominio de la geología aristotélica sin advertirlo. Nuestro filósofo conoce y usa aquí el principio, otrora proclamado por Jenófanes, de la adición de pequeños efectos (cf. I, pág. 198), así como el de la periodicidad de los cambios que se suceden alternadamente. De este modo, en lo atinente a la historia de la Tierra admite explicaciones que había rechazado para la del cosmos. Es cierto que con particular énfasis destaca que no se trata de transformaciones totales, sino parciales. Mas aun con tales límites, su concesión choca con un inusitado argumento que aduce en apoyo de la inmutabilidad del cosmos, argumento que cuando tratamos ese punto nos permitimos pasar de alto a causa de su manifiesta insuficiencia: una causa que permanece siempre idéntica a sí misma como la divinidad, no puede actuar tan pronto de una manera, tan pronto de otra. Aplicado en todo su rigor, este argumento excluiría incluso la alternancia de día y noche, el ciclo de las estaciones, todo cambio, todo proceso, aun el curso del tiempo; en pocas palabras, exigiría la "detención del universo". Lo cual trocaría a Aristóteles de naturalista en uno de esos "filósofos contrarios a la naturaleza" que tan severamente flagela al hablar de los eleatas (cf. I, pág. 202).

El calentamiento y el enfriamiento producen en el interior de la Tierra, según Aristóteles, mutaciones comparables a las experimentadas por vegetales y animales en las diversas

épocas de su vida, y tienen como consecuencia una transformación periódica del mar y de los continentes. El gradual agotamiento de los ríos y la desaparición final de las fuentes, convierte el mar en tierra; los cursos de agua desaparecidos de unas regiones reaparecen en otras, donde cambian la tierra seca en mar. Cómo el curso del sol y las revoluciones del cielo condicionan este proceso, Aristóteles indícalo en términos sobremanera oscuros. Lo único perfectamente claro para nosotros, es que estos procesos alternantes cúmplense a través de períodos comparada con los cuales la vida humana es desmesuradamente corta. No obstante, Aristóteles pretende reconocer en los poemas homéricos, por jóvenes que entonces fueran relativamente, huellas de un menos avanzado estado de aridez en Egipto y en algunas regiones griegas. Aquí censura, con justicia esta vez, a los antiguos —entre los cuales, sin duda, no ha de contarse más a Herodoto y Tucídides— (cf. I, págs. 304 y 563) que, "a causa de su corta visión" generalizaron estos procesos parciales y sobre la base de los hechos observados pronunciáronse en favor de un acrecentamiento progresivo de la tierra firme.

12. Si bien justificamos esta objeción, principalmente dirigida contra Anaximandro, otra cosa ocurre con las que en párrafo vecino formula Aristóteles contra el sucesor inmediato del primero. Sobre el propio Estagirita acierta el dardo venenoso que él dirige contra Anaxímenes. Allí donde comienza a hablar de los vientos, luego de los ríos y del mar, aventura una observación extraordinariamente jactanciosa. Ninguno de los antiguos ha dicho sobre esta materia algo más de lo que el primer hombre de la calle hubiera podido decir. Y de inmediato censura a quienes "sólo aire en movimiento" ven en el viento, y que por tanto consideran los diversos vientos idénticos en cuanto a su esencia y únicamente diferenciados por las regiones sobre donde soplan. El contexto no permite dudar que es principalmente Anaxímenes contra quien enderézame las pullas. El mismo explica como causas del viento lo que llama "exhalación seca", especie de exhalación de la que el humo es una subvariedad, en la cual

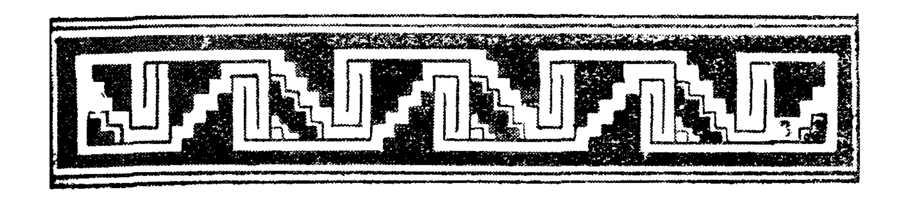
origínanse las piedras y otros minerales no inflamables. Al mismo nivel que la aplicación de esta oscura ficción o polemizando contra aquellos que derivan las fuentes exclusivamente de la precipitación atmosférica, hállase su confiada explicación de un hecho ante el cual la ciencia moderna detiénese desvalida e incapaz de otra cosa que ver en él un hecho primordial: la salinidad del mar.

¡Confianza en el error! Este rasgo de carácter del físico y metafísico Aristóteles rebasa con mucho sus ocasionales manifestaciones de modestia. A veces encontrámoslo divertido, pero en verdad representa un impresionante llamado a criticarnos nosotros mismos, y nos advierte de la manera más urgente contra el orgullo intelectual. Hacia el fin del décimo segundo libro de la "Metafísica", se acumulan, como tal vez en ningún otro lugar, las expresiones de satisfacción por sus propios méritos *y* la de menosprecio que le parecen merecer todos sus predecesores, entre los cuales esta vez asimismo cuéntase Platón. Enuméranse allí casi todas las cuestiones fundamentales del conocimiento de la naturaleza, y siempre vuelve el mismo refrán: "Sobre esto nadie ha dicho nada correcto". "Tampoco lo puede nadie —así reza el juicio capital que resume su exposición— ¡si no dice lo mismo que nosotros!".

¡Y cuán pobremente fundada hallábase esta autoconfianza! La sagacidad del brillante dialéctico ciertamente no es desmentida en estos dominios. Pues en verdad cabría calificar de dialéctica abusiva a su física. Pero la prevención por los prejuicios apriorísticos y supersticiosos, la excesiva confianza en el pretendido meollo de verdad involucrado en las opiniones tradicionales o muy difundidas, el temor, debido a una imaginación deficiente, a las hipótesis osadas y que trascienden en mucho los límites de lo sensible; por fin la predilección, en parte herencia helénica, en parte individual, por horizontes comparativamente estrechos y circunscriptos, predilección que volveremos a encontrar en su teoría del Estado — todo ello redundó en detrimento de los méritos

del Estagirita en este conexo y a imprimirle un sello de retrogradación.

Pasamos ahora a la discusión de la segunda pareja de causas y ello nos permitirá abordar un terreno en el cual el espíritu de nuestro filósofo dejó huellas incomparablemente más hondas: el de la naturaleza orgánica y de la investigación biológica.



CAPÍTULO XII

ARISTÓTELES COMO NATURALISTA

(*Continuación: La naturaleza orgánica)*



I no supiéramos que Aristóteles es un filósofo enciclopedista de alcances universales, casi podríamos considerarlo como un zoólogo especializado. Pues en verdad notable es su profundidad en este dominio y sorprendente la magnitud de su obra. La extensión de sus principales escritos zoológico-biológicos hállase respecto de aquellos que versan sobre la naturaleza inorgánica ("Física", "Sobre el cielo" "De la generación y la corrupción", "Metereología") en una proporción de 3:2 aproximadamente. Su volumen es casi exactamente igual al de las obras que cabe denominar antropológicas, empleando el término en su más amplio sentido ("Del alma", "Etica", "Política" y "Poética": suponemos el perdido segundo tomo de ésta igual al primero), más el de los escritos de filosofía general, fundamentos de todos los demás: el "Organon" y la "Metafísica". Es obvio que la otra rama principal de la vida orgánica preocupó bastante menos al Estagirita. El breve escrito que ha llegado hasta nosotros "Sobre las plantas" es por cierto espurio y no es permisible establecer a su respecto conclusiones de ninguna suerte; mas el hecho de que su sucesor en la dirección de la escuela, Teofrasto,

consagrara a la botánica dos voluminosos libros, proporciónanos la prueba de que el maestro había dejado al discípulo mucho que hacer en esta dirección.

¿Fueron inclinaciones heredadas de sus antepasados médicos que llevaron a Aristóteles a tal preferencia por la vida animal? ¿O bien el animal, como más próximo al hombre, captó el interés de quien con infatigable celo exploró todas las faces de la existencia humana? Como quiera, donde menos especialista es incluso a sus propios ojos, es en materia matemático-astronómica, en cuya discusión tan a menudo remítese al "conocedor" o al "experto en la cosa". Concuerda con ello que se haya ocupado del vecino campo de las ciencias físico-químicas, como las llamamos hoy, con mucho menor éxito que el alcanzado en el biológico. Incluso podríamos caracterizarlo como humanista, aun en el terreno de la indagación natural, dado que su entendimiento gana en penetración a medida que los objetos de su estudio aproxímanse al otro polo de todo conocimiento, el de las ciencias del espíritu o del alma.

Por otra parte, el mismo Aristóteles expresó con palabras memorables los móviles de esta su predilección por el mundo orgánico. "También aquí hay dioses" — así al igual que Heráclito, apostrofa a los que van a lanzarse por este campo de la investigación. En éste más que en ninguna otra parte, reina no el ciego azar, sino el concepto de fin, que enraiza en el dominio de lo bello (de lo ideal, diríamos). Si alguien quisiera tratar con muecas de desdén el estudio de los cuerpos animales, porque no le parecen la sangre, la carne, las mucosidades, etc., objetos elevados, no debería pensar diferentemente del estudio del hombre. En ambos casos, empero, no es la materia lo importante, sino su composición, su total esencia. Cierto es que los seres indestructibles que nos descubre la bóveda celeste han de considerarse infinitamente superiores a todo lo terrenal; pero su gran lejanía los ubica más allá del alcance de todo examen preciso. Debemos por tanto conformarnos con muy poco, al igual que el amante prefiere lo poco que le otorga el objeto de su pasión y lo tiene en más

que otra posesión plena cualquiera. En lo concerniente al mundo animal, empero, dásenos una suerte de "compensación". Bien que el valor de los astros eternos sea incomparable al de estos mortales, aun los de peor apariencia y más insignificantes entre éstos, precisamente porque nos son más cercanos y familiares ofrecen "placeres indecibles", en particular a "quienes no carecen de sentido filosófico y se consagran al estudio de las causas".

2. Ya anteriormente hemos debido mencionar el concepto de fin. Al abordar ahora el mundo orgánico entramos en la verdadera patria y principal taller de la cuarta de las causas aristotélicas, la causa final, que, tan cerca hállase por otra parte de la tercera, la causa conceptual o formal, que no raramente coinciden. Como auténtico discípulo de Platón muéstrase el Estagirita, pues para él todas las cosas reciben las determinaciones de sus conceptos genéricos, si bien éstos no se les contraponen desde afuera, sino que les son inherentes o inmanentes. Mas no se resuelve aquí la cuestión de •dónde enraizan entonces las cualidades que varían de individuo a individuo, no pertenecientes al tipo de la especie: verbigracia el color castaño o azul de nuestros ojos. A la habilidad del hombre corresponde la "tendencia a un objetivo" (Zielstrebigkeit) de la naturaleza (para emplear la acertada expresión de Ernst von Baer), de esencia afín. Si la casa fuera un producto de la naturaleza —leemos en un notable pasaje de la "Física"— pareceríase a la casa que ahora crea el arte humano. La regla: "nada hace en vano la naturaleza", es para él un principio supremo. Cierto es empero que también esta regla sufre excepciones. De ningún modo hállase el Estagirita ciego al punto de no ver el patente hecho de que el concepto o el fin perseguido por la naturaleza no triunfa y llega a su realización plena siempre y en todas partes. Reconoce en tales casos la acción victoriosa de un factor resistente, la materia (hyle), que en otro lugar, es verdad, describe como mera potencialidad indeterminada. Asimismo aquí muévese su espíritu a través de las rutas trazadas por Platón. Con particular interés ocupóse de las criaturas

animales monstruosos, de su aparición en el mundo zoológico, comparándolas con los errores que se producen en la práctica de todas las artes, con las confusiones ortográficas que comete quien escribe y con la inexacta preparación de un medicamento por el médico o el farmacéutico.

La concepción teleológica del mundo de Aristóteles supera la mediocre estrechez en que hallábase aprisionada en Jenofonte, y quizás en Sócrates. No es el hombre y el provecho que éste extrae del buen ordenamiento del mundo lo que figurae en el primer plano de sus meditaciones. Antes bien, son este buen ordenamiento y belleza del cosmos mismos los que, al igual que en Anaxágoras, Diógenes de Apolonia y Platón, determinan su juicio. El ocasional y aislado cumplimiento de un resultado —así más o menos exprésase en un pasaje de la "Física" relativo a este tópico— considerámoslo como azar; pero cuando un proceso o una acción llegan a un resultado final con una regularidad sin excepciones o por lo menos en la gran mayoría de casos, tenemos fundamento para admitir una tendencia orientada a un fin. Quien durante la guerra de Troya hubiera observado desde la cumbre del monte Ida la ventajosa disposición del ejército griego y sus ordenados movimientos, habría estado justificado al suponer una intención reguladora detrás de lo que veía, e igualmente estaríalo quien viera un barco atravesar a toda vela y con vientos favorables el alta mar en dirección a un puerto. Mediante ejemplos de esta índole ilustra el Estagirita la finalidad de los procesos naturales en uno de sus escritos populares. En primera línea ubica la estructura y las funciones vitales de los seres orgánicos, comprendiendo las que tienden a la conservación de la especie, verbigracia la construcción de nidos en los pájaros, las producciones de las abejas, hormigas, etcétera. Conoce la tentativa de Empédocles de reducir la finalidad de las formaciones orgánicas a la mera sobrevivencia del más apto, pero búrlase de ella de un modo no carente de humor. Si estos seres híbridos que Empédocles hace nacer espontáneamente y luego desaparecer a causa de su inadaptabilidad, por ejemplo cuerpos bovinos con cabezas humanas, hubiéranse presentado jamás an-

te nuestra mirada, no los habríamos de considerar diferentemente que a las monstruosidades que hoy todavía ocurren en el mundo animal, esto es, como desviaciones de una regla ya establecida y no como fenómenos anteriores a su establecimiento.

No es justificable que miremos con desprecio la teleología de Aristóteles. El carácter finalista de las formaciones orgánicas es uno de aquellos enigmas cuya solución buscamos y, no obstante Lamarck, Wallace y Darwin, aun no hemos alcanzado. La principal cuestión que aquí se nos impone es: la hipótesis de la finalidad en la naturaleza, ¿beneficia o traba el progreso de la investigación biológica? En el alcance de nuestro entendimiento, tal pregunta no admite respuesta simple y perentoria alguna. Si quien examina un aparato conoce correctamente su función y su producción, incuestionablemente discernirá con mayor agudeza y seguridad los detalles de su estructura y los procesos que en él tienen lugar. En tal medida, hablase por cierto con razón del valor heurístico de considerar teleológicamente la naturaleza. Pero a esta ventaja contrapónense dos inconvenientes. La suposición y búsqueda de tendencias finalistas son susceptibles de desviar el ojo del investigador de la indagación de las causas inmediatas, más seguramente accesibles al discernimiento humano. Incluso puede que la acción y la función de un órgano sean mal entendidas, y la errónea interpretación teleológica perjudique la percepción de los propios hechos, apoye o contribuya a producir observaciones inexactas y conclusiones apresuradas. Muy bien conocía Aristóteles el primero de tales riesgos, y detenidamente intentó prevenir contra él, aunque por cierto no con entero éxito. "Zeus" —dice él una vez— "no hace llover para que el trigo crezca, sino por necesidad. Pues los vapores que suben deben enfriarse, y enfriados trocarse en agua y caer". Sorprende aquí ver que la explicación rigurosamente mecanicista suplanta la tan natural explicación teleológica. La consideración que de inmediato sigue acerca de los perjuicios causados por lluvias excesivas e intempestivas, en parte preserva esta vez a nuestro filósofo del optimismo teleológico. En par-

te, también, cuenta el obvio carácter físico de dichos procesos, pues la interpretación teleológica también sobre todo preséntase en Aristóteles cuando los medios habituales de explicación de la naturaleza faltan. Es verdad que, en principio, no desea que la investigación del "a fin de qué" relegue a un segundo plano la del "a causa de qué". En un importante pasaje de sus obras presenta las causas mecánicas al servicio de las causas finales, y como sus instrumentos. Pero una cosa es reconocer un principio, y otra ponerlo consecuentemente en práctica. La aplicación práctica de ese principio, fracasa bastante a menudo como puede entenderse, dada la dificultad, cuando no la imposibilidad, de discernir el encadenamiento de las causas próximas o mecánicas, particularmente en materia biológica. Así, de hecho divídese para él la vida de la naturaleza en dos esferas, reinando en una la necesidad y en la otra las tendencias finalistas. Igualmente censurables le parecen también quienes suponen fines naturales donde sólo la necesidad mecánica entra en juego, y los que al modo de los atomistas, dejando de lado la cuestión del fin o "a fin de qué" juzgan precisamente como aquel que indicara como causa de la punción de un hidrópico el bisturí del médico y no el deseo de curar al enfermo. Por notable que sea esta comparación, en verdad apenas es convincente. Pues si bien numerosas intenciones humanas. son sumamente claras, verbigracia la del operador que acabamos de citar, nuestro esfuerzo por penetrar las tendencias finalistas de la naturaleza hállase expuesto a los más graves errores y es susceptible de ser descarriado por la interpretación subjetiva de los hechos. Con ello, tocamos el segundo de los peligros susodichos. Un flagrante ejemplo de tal error puede citarse aquí. La observación inexacta había llevado a Aristóteles, o a uno de sus predecesores, a afirmar que el número de las suturas era mayor en el cráneo humano que en el de los demás seres vivientes, y en el del macho que en el de la hembra. A este juicio falso sigue de inmediato una interpretación que intercepta el camino a su enmienda. Tales suturas deben servir a la ventilación del cerebro, y por tanto ser particularmente numerosas en los seres cuyo corazón y

pulmón son más ricos en sangre y en los cuales la función de aparato refrigerador atribuida (fantásticamente) al cerebro con más intensidad debe ejercerse.

3. En tres amplias obras estudió el Estagirita todos los dominios de la vida animal. La primera y más voluminosa, la "Historia de los animales", versa según su propia expresión sobre los fenómenos de la vida animal; intitúlase la segunda "De las partes de los animales", mas este nombre no es acorde con su contexto; pues no responde a un propósito puramente anatómico, ya que junto a los estudios anatómicos descríbense las funciones del cuerpo animal, lo cual lleva al propio autor a calificarla como una exposición de causas. Por último la tercera, "De la generación de los animales", propónese instruirnos sobre su formación, tratando en consecuencia de lo relativo a la reproducción y al desarrollo (embriología).

En alabanza de estas obras alza su clamor un coro de voces entusiastas. Algunos de los más eminentes biólogos, zoólogos y filósofos de la naturaleza del siglo XIX, pujaron mutuamente en sus ditirambos en honor del "gran Estagirita". En unánime acuerdo hallamos aquí a Cuvier y al hijo de su rival, el joven Geoffroy St. Hilaire, al deísta Sir John Herschel, y a de Blainville, estimado en tanto por los positivistas. Nada menos que Charles Darwin declara en cierta ocasión que siempre consideró a Linneo y a Cuvier como dioses, pero que junto al autor de "De las partes de los animales" parécenle simples escolares. Por lo contrario, George Henry Lewes, biógrafo de Goethe y autor de los "Seaside Studies", en su "Aristóteles, un capítulo de la historia de la ciencia", critica con severidad, algunas veces excesiva, esta parte de los trabajos del Estagirita. Pero ocúrrele lo mismo que a Balaam; en más de un lugar truécase su reproche en himno de alabanza.

Examinemos ante todo el reverso de la medalla. "¡Aristóteles —exclama Lewes una vez— nada sabía de los músculos; incluso ignoraba su existencia! Algo conocía, bien que muy poco en verdad, de los dos o tres nervios y absolutamente nada del sistema nervioso. No distinguía entre arterias y venas. Así, éranle desconocidas las tres partes constitutivas más im-

portantes del organismo". Podemos decir más. El cerebro, que primero Alcmeón, luego un gran hipocrático y Platón (cf. I, págs. 182 y 356) reconocían como órgano central, fué destituido por el Estagirita de tal rango, y convertido al igual que los pulmones en un aparato destinado a enfriar la sangre; por otra parte, de acuerdo con la fisiología popular antigua, vuelve a ubicar a la conciencia en el corazón. El acto reproductor es harto mal comprendido por él, pues sólo asigna una función de excitación y reanimación al elemento masculino, siendo extendida incluso a seres de estructura asaz compleja la hipótesis de la generación espontánea. ¿Cabe conciliar la verificación de tan graves lagunas y errores, debidos cuando menos en parte al rechazo de verdades establecidas ya, con la desmesurada estima que se acuerda al biólogo Aristóteles? Si queremos responder con acierto a esta pregunta, si queremos hacer al gran hombre toda la justicia que merece, no apreciar sus merecimientos ni demasiado altos ni demasiado bajos, es ante todo menester lanzar una rápida ojeada sobre sus precursores, sobre los medios de investigación de que disponía y los métodos que empleó. Por este camino —digámoslo de antemano— aprenderemos a conocer y a admirar lo magno de su empresa, la asombrosa amplitud de su visión, su elección de valiosos métodos no obstante las tentaciones de su virtuosismo dialéctico; por fin, ciertas generalizaciones de amplitud inmensa cuando no universal y las maravillosas y múltiples dotes que hicieron todo ello posible.

4. Mucho y al par muy poco honor hacíale a nuestro filósofo la opinión otrora extensamente difundida y combatida hace sólo veinticinco años, de que Aristóteles había, por así decirlo, creado la zoología de la nada. Era atribuirle una obra casi sobrehumana, haciéndolo responsable de incontables faltas ajenas de razonamiento y observación. Aun hoy no cabe discriminar netamente entre sus propios méritos y errores y los de otros. Mas cuando menos sabemos que en todos los campos aquí en cuestión Aristóteles carecía de precursores. El mismo distingue, parécenos, y en ocasiones con sumo cuidado, entre lo que ha visto personalmente y lo que ha tomado de se-

gundos. No raramente a un enfático "hemos observado" opone frases como "se ha visto" o "se ha advertido". Tampoco faltan, jamás pudo dejarse de reconocerlo, invocaciones a estudiosos especializados; por ejemplo, a propósito de la descripción de las venas utiliza y critica a Siennesis de Chipre, a Polibio el hipocrático y a Diógenes de Apolonia; y en relación con el problema de la reproducción, a Leófanes (o Cleófanes), autor presunto del tratado pseudohipocrático "Sobre la superfetación". Junto a los especialistas científicos aparece una multitud de personas "competentes" que no pertenecen a la comunidad de los estudiosos, entre los cuales los pescadores, apicultores, pastores, cazadores de toda índole, pajareros, criadores de ganado y veterinarios son especialmente mencionados. Frecuentes referencias hace a las teorías de los antiguos y nuevos filósofos de la naturaleza sobre el tema, en ocasiones elogiosas, con mayor frecuencia ásperamente críticas, no respetando siquiera su crítica al "Timeo" de Platón. Más reducido parece el número de sus precursores en el campo de la zoología descriptiva. Subsiste la cuestión de hasta qué punto ha de incluirse a Demócrito entre ellos, pues de sus tres libros sobre los problemas de la vida animal únicamente pobrísimos restos han llegado hasta nosotros; en todo caso, Aristóteles discute sus teorías sobre fisiología animal con harta frecuencia. Tampoco Espeusipo, según lo que sabemos de su libro "Sobre las similitudes" (cf. pág. 12s.), podía faltar en dicha enumeración; cierto Herodoro de Heraclea es una vez citado y objetado a propósito de una cuestión especial, y en el mismo lugar alude Aristóteles a un error que "muchos" han cometido. Otros autores, de los cuales pronto hemos de ocuparnos, precediéronlo en ramas íntimamente vinculadas a la descripción: la clasificación, la anatomía comparada y la embriología.

Junto a los auxiliares literarios y otros de igual índole ubícanse los medios necesarios a la observación personal. Ya en la época de Herodoto podíase disfrutar de la contemplación, en el parque del castillo real de los persas en Susa, de numerosas bestias exóticas; e incluso en varias ciudades del Egipto de los Ptolomeos contábase con jardines zoológicos municipa-

les. Pero nada sabemos al respecto en lo que atañe a Macedonia y Grecia. En Atenas sí, algunos aficionados criaban animales raros y los exhibían con propósitos pecuniarios. Asimismo había circos donde exhibían sus habilidades leones, osos y otras bestias amaestradas. Las noticias que los antiguos nos comunican acerca del apoyo que Alejandro dió a su maestro haciéndole llegar animales del lejano Oriente, merecen muy poco crédito aunque sólo fuera por los números fabulosos de que hablan. En todo caso, tales envíos sólo pudieron ocurrir en el último lustro de la vida de nuestro filósofo, mientras que la elaboración de sus obras zoológicas, si bien pertenece por cierto a un período avanzado, no data de la última fase de su actividad científica. Así pues, en este respecto sus fuentes de recursos apenas fueron superiores a las de sus contemporáneos, y el conocimiento bastante exacto, en ocasiones asombrosamente exacto, de aproximadamente quinientas especies animales que los autores especializados comprueban en él (la tresmilésima parte de la totalidad de las especies hoy conocidas) es, bajo cualquier circunstancia, fruto extraordinario de su incansable búsqueda y su celo de coleccionador. Tal saber va desde los más inferiores mariscos, que considera "intermediarios entre el animal y la planta", hasta el hombre.

5. No poco sorpréndese uno al saber que el conocimiento del hombre físico que Aristóteles poseía hallábase muy por debajo del que había alcanzado sobre seres vivos incomparablemente inferiores. Tal vez jamás vió el riñon o el útero humano. Tampoco vacila ante la confesión de que el interior del hombre es "lo menos conocido", y de que tal conocimiento ha de basarse sobre el examen de otros seres vivos — fundamento sobre el cual también había elaborado su atlas anatómico. En efecto, su ya citada indicación absolutamente falsa sobre el número de las suturas craneanas nos muestra, como con razón se hizo notar, que ni una vez aprovechó las ocasiones que sin duda se le ofrecieron con frecuencia de examinar con cuidado las calaveras humanas cotejándolas entre sí y con las de los animales. Mas si queremos —digámoslo— no atribuir estas equivocaciones tan fáciles de evitar al gran enciclopedista, si-

no a sus fuentes, nos privaremos al mismo tiempo del derecho de acreditarle a él, y no a aquéllas, las observaciones extraordinariamente exactas que en otros casos nos maravillaron. Tómese, verbigracia, la observación de que el pulpo macho en ocasiones introduce un tentáculo en la túnica de la hembra abandonándolo allí, fenómeno que hasta el propio Cuvier interpretó erróneamente viendo en el tentáculo un gusano intestinal. En ambas series de ejemplos, lo mejor es admirar por un lado la incomparable agudeza de los sentidos y el placer de observar siempre activo de los antiguos griegos, y por el otro verificar su falta de perseverante y rigurosa atención objetiva y de educación científica. Pero volvamos al hombre: lo que obstaculizaba el saber exhaustivo de su conformación corporal era el terror a las disecciones, que sólo la precisa investigación natural de los grandes médicos alejandrinos pudo vencer. Únicamente en un punto superábanse tales escrúpulos. El feto humano había ya sido abierto y desmembrado por los contemporáneos de Aristóteles y por él mismo; siendo éste el motivo de que la investigación, ayudada asimismo por la frecuencia de los abortos deliberadamente provocados, pudiera ofrecer una imagen harto más precisa del hombre en gestación que del producto acabado.

Detrás del carnicero, el sacerdote sacrificador y el cocinero avanza el anatomista. Aquí, como tan a menudo en otros lugares, la necesidad real y la pretendida facilitaron el camino a la ciencia. A los fines de una observación meramente externa también preparábase de manera ingeniosa a los animales. Así, intencionalmente dejabáselos enflaquecer para que sobre sus cuerpos emaciados pudiera seguirse mejor el curso de las venas. Si se prefería realizar el examen en el animal muerto, en tal caso lo estrangulaban para evitar que las arterias se vaciasen por desangramiento. Cuando la leyenda nos habla de Demócrito rodeado de cuerpos abiertos de animales (cf. I, pág. 359), coloca ante nosotros el fiel cuadro de lo que el estado científico de aquella época señala como el único método practicado de exploración anatómica. No cabe dudar que el propio Aristóteles practicó en gran escala la disección, y so-

bremanera probable cuando menos, es que amplió considerablemente el horizonte de la ciencia de su tiempo en este respecto. Si el examen minucioso de los animales inferiores no hubiera sido una novedad, difícilmente el Estagirita habría sentido la necesidad de defender enfáticamente esta rama de la investigación contra sus detractores; no se habría visto en la necesidad de flagelar la "repugnancia infantil" que existía respecto del examen de "animales considerados en poco". Tal vez ocurrióle algo similar a lo que le sucedió al fundador de la cirugía inglesa, John Hunter (1728-1793), de quien sus colegas de menos amplia visión burlábanse porque "perdía el tiempo estudiando moscas y ranas". ¡Nada semejábale al Estagirita demasiado insignificante o remoto, ni el ovario de la ostra, ni la vejiga de la tortuga, ni la postura de apareamiento de los erizos! Puede que también en este campo haya cometido innúmeros errores de detalle, pero cábele el altísimo mérito de haber estimado en tanto y desarrollado con éxito, si no fundado, la *zootomía,* a la cual, según Tiedemann, debemos "la casi totalidad de los más significativos descubrimientos anatómicos y fisiológicos".

6. Llegamos ahora a una cuestión importante tanto de por sí como para el objeto de nuestra obra, esto es, de saber en qué disposición de espíritu explotó Aristóteles el tesoro de las observaciones propias y ajenas, qué conclusiones de gran alcance, qué visiones generales extrajo del material de hechos. De inmediato sorpréndenos acá un violento contraste. Si en el examen de los libros físicos hubimos de hablar de un "abuso de dialéctica", nadie pensará siquiera en emplear tal calificación para caracterizar las obras sobre biología. En ninguna parte de sus escritos hállase el Estagirita tan lejano al autor de los "Tópicos" como en los escritos que ahora nos ocupan; las demostraciones poco rigurosas, puramente dialécticas, son rechazadas del modo más decisivo. Reiteradamente y con el mayor énfasis incúlcase la inferencia de conclusiones a partir de "principios específicos" peculiares al objeto. Severamente condénanse las explicaciones "tomadas de demasiado lejos". Es cierto que el sagaz dialéctico no siempre puede pro-

hibirse a sí mismo el placer de imaginar sutiles demostraciones ilusorias. Pero esta vez no se conforma con lo que a menudo hiciera en otros escritos, donde ubica en primer término estos argumentos haciéndolos seguir por otros más importantes y decisivos; por el contrario, califícalos expresamente como "vacíos" o "insignificantes", distinguiendo de la manera más categórica entre tal juego del ingenio y las demostraciones que juzga verdaderamente concluyentes.

Así ocurre en lo atinente a un problema que desde el tiempo de Demócrito, cuando menos, fuera objeto de múltiples discusiones: la esterilidad de las muías. Comienza Aristóteles intentando probar la imposibilidad de un apareamiento fecundo de estos animales. ¿Pues cómo habrían de estar formados sus pequeños? De la unión de dos seres de especie diferente surge un ser diferente de ambos; de la de dos seres de la misma especie, un ser igual. Ninguna de estas dos hipótesis es factible de realizarse aquí. La cría no puede ser de especie diferente, puesto que, como muías, el macho y la hembra pertenecen a la misma especie; pero tampoco podrá ser la cría de igual especie, ya que hembra y macho son una mezcla de caballo y asno, por tanto de especie diferente. Obvio es que expresiones como "de la misma especie" y "de especie diferente" no se emplean con idéntico sentido en las dos partes del argumento. En el primer caso refiérense a la constitución de los dos animales en sí, en el otro a su origen. Y en efecto, Aristóteles expone este argumento sólo para condenarlo como "demasiado general y por consiguiente vacío", como mero argumento aparente, que por otra parte probaría en exceso, vale decir, la esterilidad de todos los híbridos sin excepción.

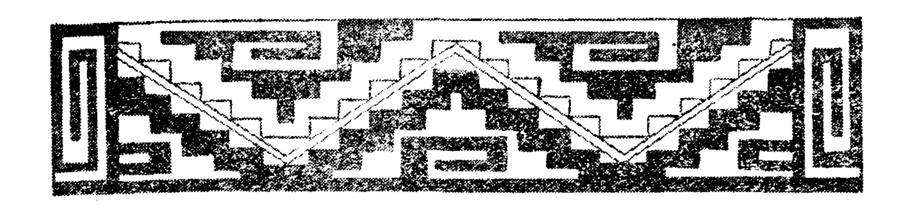
La fiebre de querer explicarlo todo hácelo aquí su víctima no menos que en otras partes. También sus obras biológicas abundan en temerarios ensayos de explicación que se originan en un conocimiento deficiente y en ocasiones en interpretaciones falsas y hasta superficiales de los fenómenos. La sabia prudencia que se abstiene de explicar los hechos enigmáticos y los relega a un futuro mejor preparado (cf. pág. 70s.), constituye la más rara de las excepciones. Pero lo más dañoso

es la propensión a las explicaciones simplistas, a las que vinculan directamente procesos específicamente biológicos a causas puramente físicas. Cabría hablar de las prematuras tentativas de establecer la "unidad de las fuerzas naturales" — tendencia a la cual veíanse conducidos los atomistas por las presuposiciones exclusivamente mecánicas de su teoría. Nuestro filósofo en cambio, no obstante su más profunda intuición de la biología, es llevado en la misma dirección por su defectuoso conocimiento de las regiones superiores de la vida orgánica, en especial su ignorancia total de los procesos cerebrales y biológicos. Así, pretende que las palpitaciones del corazón producidas por el miedo resultan de un enfriamiento de las partes superiores del cuerpo producido por la emoción, por el descenso y la contracción del calor vital, de donde resulta a veces la extinción de dicho calor y en consecuencia la muerte del animal asustado. Otro ejemplo es su teoría de que el tamaño excepcional del corazón de algunos animales es causa de su esquivez y timidez; el calor del corazón repartido sobre un espacio más grande produce, dice él, menos efecto que si se concentrara en un espacio menor; verbigracia, un fuego que caldea una pequeña habitación pero no una amplia sala. Nos proporciona otros ejemplos la fantástica tentativa de explicar los cabellos rubios y suaves de los sármatas, así como la áspera lana de sus ovejas por el frío nórdico. También el cambio de voz del adolescente y los tonos agudos del eunuco dedúcense de premisas anatómicas fundamentalmente falsas; la calvicie atribuyese a la pretendida frialdad del cerebro, etc., etc. Bien pudo Georges Pouchet, el mejor expositor de la biología aristotélica, exclamar ante tales aberraciones: "¡Feliz filosofía, que tan bien podía conciliar todas las contradicciones y para todo encontrar una razón!". Sin embargo, junto a tales expresiones de justificada impaciencia, acaso deba encontrar su lugar la siguiente consideración. La asombrosa indiscreción del impulso a explicar tal vez fué un auxiliar indispensable de la polimatía aristotélica. Difícilmente hubiera podido el espíritu de este enciclopedista universal conservar en seguridad tan inmenso bagaje de conocimientos si éstos hubie-

sen permanecido en su mayor parte como un montón de datos y problemas inconexos. Sus ensayos de explicación, por prematuros y presuntuosos que hayan sido muchos de ellos, tejieron empero una red cuyos hilos debían mantener unidos y preservar de la dispersión tan enorme masa difícil de manejar.

7. La riqueza en recursos de nuestro filósofo, facultad a la vez tan valiosa y tan fatal, toma, como se ha visto, un cariz distinto en las diferentes fases de su actividad; configúrase de cierta manera en sus obras físicas, y de otra en sus obras biológicas. En las últimas hállase lo más lejos posible del vacuo apriorismo de las primeras. Podría tal vez hablarse de una progresiva maduración, de un esclarecimiento espiritual que se cumple con el correr del tiempo. Y en efecto: las tres principales obras sobre zoología, anatomía y fisiología, por fin la que versa sobre embriología, implican no sólo la elaboración de los cuatro escritos capitales relativos a la física, sino también el tratado "Del alma". Razones múltiples empero, empecen imputar al único avance de la edad dicho cambio de método. No pensamos aquí tanto en el papel que las aparentes pruebas dialécticas desempeñan en la "Retórica", obra aún posterior y cuyo tema y propósito vincúlanla íntimamente a los "Tópicos", asaz anteriores; antes bien, significamos la profusión de las pruebas, concluyentes o no, que asimismo en ocasiones encontramos en la "Poética", escrita poco antes de la "Retórica", y donde, por ejemplo, la superioridad de la tragedia sobre la epopeya sostiénese con sorprendente alarde de argumentos, frágiles y rigurosos a la vez, A la misma categoría pertenecen también aquellas esquematizaciones violentas y excesivas mediante las cuales la totalidad de las virtudes, incluso la veracidad y la justicia, fuérzanse a entrar en el cuadro conceptual del "justo medio". Acaso más significativa que la diferencia de edad sea la de objetos. En la física, la falta de conocimientos básicos al par ciertos y fecundos, por la que a veces (verbigracia su repudio a la teoría democrítea del desplazamiento), sin duda ha de culparse a él mismo, impulsóle a vacías construcciones conceptuales como su doctrina de los elementos (cf. pág. 74*ss.*). Pero en el campo de la biología,

por lo contrario, disponía de una inmensa abundancia de hechos valiosos. Aquí en lo concreto, podemos decir, siéntese tan en su casa como allí en lo abstracto. Y la agilidad y adaptabilidad extraordinarias de su espíritu llévanlo ahora no a crear varios edificios conceptuales, sino más bien a la prematura aceptación de supuestas conexiones de hechos. De tales extralimitaciones de la indagación causal líbrase sólo una rama de la biología: aquella donde la mente del investigador debe conformarse con la observación comparativa, donde su única tarea consiste en ordenar, clasificar y descubrir similitudes y otras muy amplias normas de la coexistencia. Es aquí donde Aristóteles —cabe afirmarlo sin vacilar— raya a gran altura y despliega su entera maestría de naturalista.



CAPÍTULO XIII

ARISTÓTELES COMO NATURALISTA

(El sistematizador; el anatomista comparativo; el fisiólogo)



LASIFICAR significa ordenar generalizando y al mismo tiempo elaborar un esquema gradual de tales generalizaciones. De la plenitud de lo dado fácticamente (fenómenos, procesos, cosas), extrae la mente aquello unido por rasgos comunes y crea con ellos una imagen tipológica. Repite luego idéntico proceso con tales imágenes y subordina una serie así obtenida a otra serie nueva, hasta que la pirámide resultante, estrechándose siempre, termina en una punta: en uno o más conceptos genéricos del orden más elevado. Son éstos, en el caso que aquí nos ocupa, conceptos como planta o animal, ser orgánico, o aun ser en general. Aunque este esquema sirva los fines de la orientación científica, de ningún modo fué originariamente un producto del sentido científico, así como tampoco de un esfuerzo consciente. Lo cierto es que en sus primeros estadios el proceso tiene lugar en forma más bien automática. En lugar de hablar de un reconocimiento de lo común en lo diverso, debiéramos mejor hacerlo de un pasar por alto, de un descuidar u olvidar las diferencias. Así proceden hoy todavía el polinesio, quien asimila todo nuevo cuadrúpedo al único que conoce, adquiriendo por esta transferencia el concepto de cuadrúpedo. La fuerte impresión que el ladrido del perro de guarda produce en un

niño, llévalo a considerar todos los animales que ladran, fueran sus discrepancias tan grandes como las del lebrel y el faldero, como homogéneos, y a saludar su aparición con la imitación de un ladrido. En procesos tales hemos de ver los primeros intentos o cuando menos los preludios de la formación de clases. Hablamos de animales salvajes y animales mansos, útiles y dañinos, domésticos y de caza, de ganado mayor y menor, de animales *que* vuelan o trepan, de monstruos marinos, etcétera, etcétera.

En ocasiones fué la superstición lo que llevó a una más cuidada distinción entre grupos de animales: verbigracia las prohibiciones de comer algunos que encontramos en el Antiguo Testamento. Nos referimos al reconocimiento de la clase de los rumiantes y a su identificación parcial con el grupo de cuadrúpedos de pezuñas hendidas —aislado destello, puesto que de inmediato vincúlanse especies tan disímiles como el lagarto y el topo.

2. Desconocemos los primeros comienzos de una clasificación zoológica puramente científica entre los griegos, esto es, de una clasificación que hiciera abstracción de todos los puntos de vista ajenos a la cosa y destácase rigurosamente los rasgos esenciales. De la simple consideración de la ingente actividad científica de la época cabe conjeturar que asimismo en este campo tuvo precursores Aristóteles. Algunos de los nombres aristotélicos de los grupos principales (aparte de los universalmente conocidos como pez y pájaro), encontrámolos ya en sus predecesores, en el gran médico Diocles, llamado el "segundo Hipócrates", así como en Espeusipo. Con toda probabilidad ya Demócrito había hablado de la gran clase de los "animales sanguíneos", y otros del subgrupo de los "solípedos". Al final del "Timeo" de Platón, algunos principales miembros de la serie animal menciónanse en relación con aquella teoría que, en el más propio sentido del término, puede denominarse teoría de la descendencia. Asimismo, un análisis penetrante del segundo de los libros pseudohipocráticos "De la dieta" hízole posible a un contemporáneo nuestro señalar la existencia de un sistema zoológico

de "Cos", que en sus capitales rasgos concuerda con el del Estagirita.

Es muy posible que ninguno de los principales grupos zoológicos que aparecen en Aristóteles haya sido él el primero en determinarlos. ¿Podemos reconocer tal posibilidad y conservar empero el derecho de celebrarlo como pionero que prestó los más señeros servicios a esta rama del saber? Por cierto que sí: pues al igual que el contemporáneo recién mencionado, cabe ver lo esencial de su obra no tanto "en el ordenamiento especial del material", cuanto "en el desarrollo de los principios lógicos con miras a la sistematización". Y no sólo en ello. Todos los especialistas afirman unánimemente que la propia sistemática zoológica no progresó en lo más mínimo entre Aristóteles y Linneo (1707-1778). Y aun el autor del "Systema naturae" hallábase en diversos puntos con retraso respecto del Estagirita, pues hasta la décima edición de las doce publicadas por él de su obra, enumera las ballenas entre los peces, mientras que nuestro filósofo las ubica entre los mamíferos (llamados por él vivíparos).

3. Un primer paso en esta exposición de los verdaderos principios de la sistemática, constituyelo el decisivo rechazo aristotélico de la dicotomía. Esta manera de proceder, que intentaba construir una clasificación sobre la base de una continua división por dos, era la primera y más obvia forma de división didáctica. Caracteriza las vías por donde movíanse los intentos clasificatorios de Platón en el "Sofista". Pero su progresiva madurez intelectual hizo que pronto el autor del "Sofista" reconociera, en el "Político" primero y en el "Filebo" luego, que tal principio de división no es susceptible de aplicación universal alguna. Tal sería el caso —podemos agregar a título de explicación— si un género superior dividiérase siempre sólo en dos subespecies, relacionadas la una con la otra como opuestos contrarios, más o menos como el blanco o el negro. Pero dado que al negro cabe oponer asimismo el azul, verde, rojo, etcétera, la división en dos únicamente puede mantenerse en tal caso si se contrapone al ttegro el no-negro, que, a su vez, debe luego descomponerse

en sus múltiples subespecies. Resulta obvio de este ejemplo que la oposición contradictoria es un principio de división enteramente artificial y estéril. Aristóteles, a lo que parece precedido al respecto por Espeusipo, en una profunda discusión en la que en forma inequívoca alude a los intentos clasificatorios del "Sofista", declara que la dicotomía es insostenible como principio exclusivo de división, y su empleo "en parte imposible, en parte ineficaz".

Su primera y principal objeción es la esterilidad de la negación como fundamento de la división. Lo que no tiene pies, lo que no tiene alas, etcétera, no proporciona asidero alguno a la división ulterior; no hay subespecies de lo meramente negativo. A este primer inconveniente agrégase un segundo cuando la dicotomía separa cosas íntimamente relacionadas, lo cual no sólo ocurre en lo que atañe a las subespecies de un género común, sino también respecto de los miembros de una y la misma especie. Tal sucede por la dicotomía "animales terrestres y acuáticos" o por la antítesis "alados y no-alados". En el primer caso los pájaros acuáticos, por ejemplo, son separados de otros que les son muy próximos, los pájaros terrestres; los primeros ubícanse en una misma clase con los peces, los segundos con los mamíferos terrestres y los reptiles. Mas la oposición entre las alados y no-alados en ocasiones llega a separar violentamente animales que pertenecen a la misma especie: verbigracia las hormigas aladas y sexuadas de las no-aladas (es decir las obreras) ; la luciérnaga macho, que tiene alas, de la hembra, que no las posee.

Así llega Aristóteles, sin saberlo, a descubrir y proclamar con énfasis los principios de la clasificación natural, que luego triunfa definitivamente en nuestra centuria. Lewes, es cierto, quien pretendía aún que el Estagirita sólo tenía "un oscuro presentimiento del sistema natural", mucho hubiera podido aprender del hondo estudio acerca del tema que en su "Tierkunde des Aristóteles" (La zoología de Aristóteles) realiza Jürgen Bona Meyer. Incesantemente observa Aristóteles que, sea cual fuere la señal que se emplee para distinguir, nunca ha de limitarse uno a ella sola, sino recurrir

a muchas. Entre estas señales vuelve a situar en segunda línea aquellas que (condicionadas tan a menudo por el medio ambiente y en consecuencia por el modo de vida) reposan sobre los "trabajos" o "funciones". La preeminencia transfiérese así de los caracteres fisiológicos a los anatómicos; los caracteres originarios o estructurales privan sobre los que hoy denominamos caracteres de adaptación. "Los animales de diferente especie distínguense por la mayoría de sus partes (su posesión o privación, su posición y orden) . . . los grupos (por el contrario), cuyas partes sólo presentan diferencias de grado, reúnense en un grupo común". Sin que, en lo demás, se orientara hacia la moderna teoría de la descendencia, preparóla Aristóteles escogiendo como hilos conductores en su zoología sistemática los rasgos más duraderos y en consecuencia los de mayor fuerza probatoria respecto de las relaciones familiares. Parécese en esto a Cuvier, y el elogio que de este último hace Louis Agassis en su "Essay on Classification" (Ensayo sobre la clasificación), es por otros enunciado en términos casi idénticos respecto de Aristóteles. A los "vertebrados" de Cuvier corresponden exactamente los "animales sanguíneos" del Estagirita, y sus subclases: los mamíferos (llamados por él vivíparos), los pájaros, los reptiles y anfibios (ovíparos cuádrupes o ápodos) y los peces. No fué la posesión de este único carácter la que lo guió aquí; también la presencia o la falta de sangre era para él un fenómeno concomitante y el índice de otras numerosas cualidades importantes. La otra "gran clase", la de los animales carentes de sangre, dividíala él en animales blandos (nuestros cefalópodos, en mariscos blandos (nuestros crustáceos), fen testáceos (ostras y caracoles) y en insectos; estos últimos incluían las arañas y los gusanos, formando la menos estrictamente determinada de tales clases.

El hombre es a veces considerado como una especie particular, pero otras ubícaselo en la primera de las subclases más arriba mencionadas, la de los "animales sanguíneos". Débese esta irregularidad a una nomenclatura defectuosa, que frecuentemente, aunque no siempre, agrega al término "viví-

paros" el nombre de cuadrúpedos; pues de ningún modo Aristóteles pretendía ser exactamente escrupuloso en sus designaciones. Por ejemplo, en tanto que por lo general subordina la "especie" al "género", hay pasajes en donde empléanse indiferentemente ambas expresiones. El estricto pensador es un escritor muy poco riguroso. Al escribir vístese de buena gana con una bata de casa, emplea las mismas palabras, sin advertírselo al lector, tan pronto en un sentido estrecho, tan pronto en uno amplio, y a veces en sentidos que discrepan radicalmente: así en la "Poética", verbigracia, en muchos casos usa la palabra metro para designar las medidas del verso mismas, pero en ocasiones entiende las partes versificadas del drama no susceptibles de cantarse. Aclárasenos así que también su sistema zoológico carezca de estructura estrictamente articulada, y que la pertenencia de los subgrupos a los grupos principales deba a menudo inferirse de indicaciones casuales y no siempre carentes de contradicciones. Evidentemente, no quería él emplear neologismos lingüísticos sino en medida muy limitada; de ahí la frecuente advertencia de que tales o tales animales forman sin duda un grupo, pero que éste es anónimo.

4. Precisamente tal anonimato de importantes y numerosos grupos zoológicos corrobora que, por lo menos en lo que se refiere a la mayor parte de estos casos, sostiénese Aristóteles sobre sus propios pies y no sobre la herencia de sus precursores. Mayor evidencia al respecto proporciónala la índole de sus esfuerzos clasificatorios, que se distinguen por dos rasgos: el riguroso sentido de las similitudes, del "parentesco de formas" —es ésta su propia expresión, altamente característica— y por una visión de agudeza inusitada para lo que se ha llamado la correlación de las partes. Ese sentido de la identidad, fundamento de la maestría morfológica del Estagirita, configura sobre todo las raíces de sus conocimientos de anatomía comparada, de los cuales más adelante hablaremos. El sentido de las correlaciones proporciónale la base de sus divisiones. En algunos pasajes aislados proporciónale también la ocasión de consideraciones genéticas,

que tienden a quebrar el cuadro de la mera percepción de las coexistencias. "Una variación —afirma en una frase sobremanera notable— que afecta en el animal un pequeño órgano, produce visiblemente un gran cambio en las cualidades del cuerpo entero". Una verificación experimental, como podríamos llamarla, de este hecho, proporciónala el ejemplo de los castrados, en los cuales la extirpación de "un pequeño órgano" tiene por consecuencia el cambio "a la naturaleza femenina". Tropezamos aquí con un pensamiento cuya prosecución hasta su último objetivo le es denegada, la transformación de las especies, y que por tanto no aplica en forma seria. Pese a las apariencias que podrían inducir a creer lo contrario, en realidad nunca fué tan lejos como Anaximandro, quien estableció una relación de parentesco entre los animales terrestres y los acuáticos (cf. I, pág. 85). Incomparablemente más profunda es su visión de la dependencia recíproca de los caracteres reunidos en un solo y mismo grupo de animales, que ejemplifica mediante la pluralidad de estómagos y el sistema dentario imperfectamente desarrollado de los rumiantes —caso éste sin duda en el que la conexión teleológica claramente percibida por él hállase bastante en evidencia. Pero su "sentido altamente desarrollado de las correlaciones orgánicas (para usar la expresión de Georges Pouchet) permítele descubrir relaciones mucho más hondamente escondidas, como por ejemplo la existente entre la naturaleza de los huevos y la de los animales que los ponen, donde, de acuerdo con la zoología moderna, no puede dejar de aproximar las aves y los reptiles. También hemos de citar aquí un conocimiento que despertó la admiración de Cuvier: que todos los animales bicornes tienen la pezuña hendida, pero no inversamente; que ningún pájaro de espolones posee uñas curvas y a la inversa.

5. Una parte sumamente importante de esta norma general es el principio que Etienne Geoffroy Saint Hilaire y Goethe redescubrieron y que aquél denominó "balancement des organes". Aristóteles formula esta ley de compensación como sigue: "Por doquier la naturaleza devuelve a una parte

lo que toma de otra... No puede ella hacer el mismo gasto en dos lados... No le es posible emplear la misma materia en muchos lugares a la vez". Compárese de inmediato éstas con las análogas declaraciones de Goethe: "Si el impulso formador quiere dar más a una categoría, nada se lo impide, pero es inmediatamente compelida a hacer faltar algo a otra; y así, nunca puede endeudarse la naturaleza ni aun declararse en quiebra".

"Allí donde sea posible —leemos en el libro "Sobre las partes de los animales"— emplear dos cosas para dos propósitos..., allí la naturaleza no acostumbra obrar como el herrero, quien con miras a *la* baratura crea un asador que al mismo tiempo pueda servir de candelero". Y en la "Política", el empleo de la mujer para trabajos de esclavo, cosa habitual entre los bárbaros, combátese con el argumento siguiente: "Nada crea mediocremente la naturaleza, como el cuchillero el cuchillo deifico —probablemente un cuchillo que podía servir a los peregrinos durante sus viajes tanto para cortar pan cuanto de arma defensiva— sino que para cada fin destina un especial medio. Pues un instrumento únicamente puede alcanzar su mayor perfección cuando se lo aplica no a muchos usos sino a uno solo". Inclusive, al señalar excepciones a esta regla, en ambos campos invoca la ocasiona! limitación de los medios, y aun emplea la misma comparación ilustrativa. Aquellos funcionarios que en los estados muy pequeños deben llenar múltiples tareas, son parangonados a los "asadores-candeleros" más arriba mencionados. No ha de extrañarnos por otra parte, anotémoslo al pasar, que una de las ideas rectoras de la "República" de Platón, la división del trabajo y la especialización de las funciones, haya causado honda impresión al discípulo y vuelva a asomar en él en las más diversas ocasiones.

6. Llegamos ahora a otro punto de vista, incomparablemente más significativo. En lo que precede, no habríamos debido hablar tanto de excepciones en el reino de los organismos cuanto de grados inferiores. Pues la progresiva especialización de las actividades, y más todavía la de sus ins-

trumentos, sólo representa una nueva expresión para designar la creciente complicación estructural y la mayor riqueza interior de los seres vivos. Esta estructura "más multiforme y más ricamente dotada" condiciona asimismo la mayor "cualidad unitaria" de un organismo. Sobre tal base elógianse los animales "mejor construidos", porque a diferencia de muchos animales inferiores que "más bien semejan un complejo de numerosos individuos que uno solo", no son susceptibles de ser divididos o mutilados y empero sobrevivir. Así —para expresarnos con un contemporáneo muy competente— llegamos a la "jerarquía del conjunto de los seres vivos" que forma "la base" de la clasificación aristotélica al igual que de "nuestra moderna clasificación" o sistematización.

Ábrese en este punto un camino falso que no siempre fué dable evitar. Involuntariamente a medias identificóse con una sucesión de etapas en el tiempo la gradación o jerarquía aristotélica y se atribuyó al Estagirita una teoría de la evolución y la descendencia que le es por entero ajena. Mas por necesario que sea poner en guardia respecto de dicho falso camino y prevenir una confusión entre las teorías de Aristóteles y de Goethe de los tipos y gradaciones por un lado, y la teoría spenceriana de la evolución o la de la descendencia de Lamarck y Darwin por el otro, es incontestable el parentesco interno de estas doctrinas. Además, precisaba haber aprendido a distinguir entre organismos elevados e inferiores antes de que pudiera ser posible concebir la idea de que los primeros siguen o surgen de los segundos; esto es, en breve, que la serie "morfológica" coincide con la "cronológica" o bien con una "serie "genealógica". Para Aristóteles, empero, constituye una verdad que invariablemente ha de mantenerse ante los ojos el que en el mundo orgánico jamás hubo otra cosa que una "yuxtaposición" de lo inferior y lo superior, no una "sucesión", y menos todavía una "descendencia".

El hecho de que en Aristóteles no se conserve siempre estrictamente separadas por la forma de expresión estas dos

ideas radicalmente distintas —al igual que cualquier otro pensador o escritor— no contradice lo anterior. Pertenece a la naturaleza del pensar y habla humanos el reproducir o hacer sensibles mediante procesos las relaciones y conexiones, lo inmóvil por lo inmóvil. Ocurre así con las figuras geométricas, es decir simples yuxtaposiciones espaciales, cuya representación gusta uno de facilitarse mediante construcciones genéticas (cf. II, pág. 612). Ahora bien, si se trata de los grados de una serie, resulta sumamente difícil tener por entero a distancia la imagen del progreso, del crecimiento, del aumento, o la contraria del retroceso, de la disminución. El uso que de tales términos hace Aristóteles, en ocasiones puede incluso originar la errónea impresión de que en determinada fase de su desenvolvimiento espiritual inclinóse él a la teoría de la regresión o degeneración de los seres orgánicos expuesta en el "Timeo" por Platón. En verdad, toda idea de una evolución actual, tanto ascendente cuanto descendente, le es por entero extraña. Sólo en el círculo de la civilización humana reconoce él un progreso verdadero, una evolución real, la que por último ciertamente es aniquilada por catástrofes y vuelta a su punto de partida.

7. Esta jerarquía, empero, extiéndese más allá del mundo animal, y en verdad abarca la totalidad de los seres terrestres, desde los inanimados hasta el hombre, su vértice. Y nada es en esta exposición tan notable como el vigoroso énfasis que Aristóteles pone en la rigurosa continuidad, la convicción de que también las diferencias cualitativas de la más sorprendente índole redúcense en última instancia a diferencias cuantitativas o de grado. Recuérdanos esto a Jenófanes (cf. I, pág. 198) y su teoría de los procesos mínimos que por sumación gradual producen grandes efectos totales. La premisa de la continuidad es la misma en Aristóteles, si bien éste sólo habla en sentido figurado de progresos o transiciones: "De los seres inanimados pasa la naturaleza gradualmente a los animales, de manera que la continuidad de la transición borra los límites, dejándonos a menudo en la duda en cuanto a la pertenencia de lo que queda en el medio. Pri-

mero viene el reino de las plantas, en cuyo interior muéstranse las mismas diferencias de grado, pero que como todo aparece casi como animado en comparación con el resto del mundo de los cuerpos, y como carente de alma parangonado con el reino animal. La transición desde las plantas a los animales es otra vez continuada". A este propósito hace él una referencia a aquellos seres intermedios privados por completo del "movimiento propio" característico del reino animal y los que apenas muestran ningún indicio de sensación, si en verdad muestran alguno. Enuméranse al respecto crustáceos, anémonas de mar y en especial esponjas. "En sucesión gradual luego aparecen siempre seres, cada uno con más vida y movimiento que el último". Repítese lo mismo en lo que atañe a las funciones de los seres vivos; a aquellas que les son comunes con las plantas, conservación propia y reproducción, agrégase la crianza de la prole, que a su vez presenta grados altos y bajos con arreglo a su duración y al grado de "asociación". Pero tampoco en lo concerniente a las cualidades morales e intelectuales reconoce Aristóteles, por lo menos en los pasajes pertinentes de las obras biológicas, mucho más que diferencias de grado entre hombres y animales. Tal relación destácase lo más claramente del cotejo entre niños y animales: pues en los primeros sólo encuéntrase "por así decirlo indicios y gérmenes" de las cualidades que se manifiestan con la madurez, y "el alma infantil apenas se distingue del alma animal".

8. Se ha objetado la teoría aristotélica de lo que llamamos hoy la "serie natural" aduciendo diversas contradicciones o, cuando menos, falta de rigor sistemático. Tal crítica nos parece carecer de razones. No es el expositor, sino su objeto, la propia naturaleza, lo que en este caso carece de rigor, o, podría decirse, de minuciosa consecuencia. A fin de representarse el verdadero estado de cosas tal vez sea lo mejor apelar a una imagen como la siguiente. El mundo de los organismos aseméjase a una cuesta escalonada cuyos diferentes niveles hállanse cubiertos de árboles. Pero estos árboles no poseen igual fuerza de crecimiento. Puede ocu-

rrir, de acuerdo con ello, que ramas de algunos sean más altas que las de otros, incluso que sobrepasen la copa de otros plantados mucho más alto. Esta jerarquía existe por cierto en lo que se refiere a los puntos de vista destacados con maravillosa seguridad por Aristóteles, pero no se aplica a cada particularidad, a cada cualidad característica de los grupos de seres humanos. Los insectos, por ejemplo, encuéntranse como miembros de la gran clase de los animales carentes de sangre o (como decimos desde Cuvier) de los invertebrados, y ciertamente hállanse por debajo de los animales sanguíneos del Estagirita (o nuestros vertebrados) desde el punto de vista de su desarrollo intelectual. Mas esto no impide que algunas de sus familias, como las de las abejas y de las hormigas, aventajen en inteligencia a muchos vertebrados. Aristóteles podía, inclusive debía reconocer tales anomalías, y si cierto reproche lo alcanza en razón de estas concesiones, éste sólo puede referirse a la tendencia a explicar el estado de las cosas existentes mediante teorías insuficientes. No un defecto, antes bien un exceso de espíritu sistemático es lo que debemos reprocharle, cuando éste, aquí y allá, perturba la imparcial aprehensión de los hechos. Con razón ve él, por ejemplo, en la separación de los sexos, una disposición característica de los más elevados seres orgánicos, una instancia de aquella especialización de las funciones que tan bien comprendió, pero que aquí supone, de manera poco galante, debida a la tendencia de la naturaleza a separar lo más alto de lo más bajo como separa la forma de la materia. Justificadamente aplica tal criterio, casi podría decirse a modo de presuposición, contra la opinión sostenida por muchos de la autofertilización de los peces; el acoplamiento de los sexos, dice, hállase suficientemente probado por los muy inferiores animales desprovistos de sangre o invertebrados. Pero el reproche de ignorancia que dirige a quienes sostienen este error vuelve sobre él mismo, cuando sobre la base de esta presunción sostiene la bisexualidad sin excepción de todas las plantas, poniéndose así en retraso respecto de la opinión general popular de los griegos, que expresiones como

"palmeras machos" entrañan. La división de los sexos en los datileros había sido por otra parte ya reconocida por los antiguos babilonios; al igual que es hoy conocida por cualquier niño árabe.

9. Falsas generalizaciones de esta índole o, más correctamente, la confusión de meras tendencias y leyes de valor universal, pueden, claro está, encontrarse con bastante frecuencia en estas exposiciones pertenecientes a una temprana etapa de investigación. A menudo el Estagirita agrega tales conclusiones generalizantes que yerran su objeto, a un problema expuesto con la penetración y la justeza que lo caracterizan, pues no puede, precisamente, llegar a la solución verdadera a causa de una inevitable laguna en el conocimiento de los hechos. Tómese por ejemplo la teoría de que el aire inspirado en la respiración sirve para mantener el calor interno. Tal genial presentimiento de la verdad pertinente, combátelo en su escrito "Sobre la respiración", principalmente por la razón de que así formaríase un producto de combustión, y que éste debería ser evacuado de los pulmones por las mismas vías por las cuales el agente de la combustión habría entrado en aquéllos. Que realmente era así, no podía él saberlo, puesto que tanto el agente de la combustión, el oxígeno, como su producto, el ácido carbónico, le eran desconocidos. Pero extremó él las cosas, pues no conformándose con rechazar a priori la hipótesis que correspondía exactamente a los hechos, hízolo invocando una pretendida experiencia general según la cual la ingestión de los medios nutritivos y la deyección de sus residuos no se hacen nunca por el mismo canal.

Si bien aquí, al igual que en otras partes, las generalizaciones biológicas y el método comparativo que las determina indujeron a Aristóteles en error, no por ello constituye menos este método la base de sus investigaciones fisiológico-anatómicas y simultáneamente de sus más notables éxitos. La biología comparada y en particular la anatomía comparada son uno de sus menos discutidos títulos de gloria. Muy atrás dejó en este campo a todos sus precursores, que por cierto no

le faltaban. Entre ellos ha de citarse en primer lugar al genial autor del escrito "De las articulaciones", que nos ha sido conservado en la Colección hipocrática. Este escritor, exento en absoluto de todo charlatanismo y que se destaca por su nobleza e infatigable consagración (cf. I, pág. 357), ciertamente no hubiera podido escribir, de no mediar estudios preliminares profundos y de la índole más general, frases como aquéllas donde compara el vientre del hombre con el "de todos los demás animales" y declara que las costillas humanas son "las más combadas".

10. Con las generalizaciones anatómicas relaciónanse las fisiológicas, que fundamentalmente tampoco nada nuevo eran. Recuérdese la discusión de Empédocles y Platón sobre la respiración, las teorías hipocráticas y de Demócrito sobre la nutrición y el crecimiento, así como el intento de Alcmeón de descubrir una causa general de la muerte de los organismos. Sea como fuere, lo cierto es que ninguno de los antiguos podía parangonarse a Aristóteles en cuanto a lo exhaustivo de su sistematización.

Asimismo no menos significativo es que la palabra "orgánico", por primera vez aparezca en Aristóteles en su sentido moderno y específico, pues, para él, el alma o psique es "la primera entelequia de un cuerpo orgánico físico". En tanto que condición fundamental de la capacidad o destinación para la vida considera él precisamente la posesión de órganos, de los cuales las plantas poseen pocos, más los animales, y en medida tanto mayor cuanto más perfectos son. Entre estos órganos compuestos de "partes diferentes" y los demás elementos integrantes del cuerpo orgánico, compuestos de "partes iguales", hace una distinción que concuerda exactamente con la que la ciencia actual señala entre órganos y tejidos. Los componentes "de partes iguales" distínguense por sus cualidades, por su dureza y blandura, sequedad y humedad, etc., los "de partes diferentes" por su función, por lo que hacen y realizan. En el examen de ambas clases manifiéstase su sentido fuertemente marcado de la identidad y la semejanza, virtud acaso la más relevante

entre todas las del investigador científico. Entre los tejidos, mencionando un verso pertinente de Empédocles con aprobación, reúne bajo un mismo concepto los pelos, las plumas, las espinas de erizo, y las escamas —esto último es algo en que la ciencia moderna difiere de él. Similarmente, en el dominio de los órganos, asocia los brazos del hombre, las patas delanteras de los cuadrúpedos, las alas de los pájaros, mientras que la mano del hombre es vinculada a las pinzas de los cangrejos y a la trompa del elefante. Esta y sus múltiples funciones son caracterizadas en forma casi exageradamente igual a la mano del hombre. Considera el teleólogo que este "instrumento que reemplaza a muchos" ha sido dado al "ser viviente dotado del mayor número de aptitudes", en beneficio de éstas —en oposición a Anaxágoras, quien justamente derivaba la superioridad intelectual del hombre de la posesión de la mano. ¿Pero no hubiera debido celebrar él con palabras harto menos presuntuosas los análogos usos a los que está destinada la trompa del elefante?

Lo cierto es que Aristóteles no distingue todavía entre la mera analogía y la rigurosa homología, que reposa sobre la similitud esencial de la estructura interna. Su creencia en lo que se ha llamado la "unidad funcional" en el reino de lo orgánico, llévalo a buscar por doquier en las demás clases los equivalentes de aquellos tejidos, funciones y órganos que se dan en una clase de animales. A la estructura ósea —interna— compara el caparazón de los crustáceos —exterior—; a la sangre de los animales sanguíneos corresponde el fluido nutritivo de los carentes de sangre; tampoco faltan órganos análogos al corazón y al cerebro; un caso notable, confirmado por la ciencia moderna, es la afirmación de la universalidad absoluta de las secreciones urinarias, que Aristóteles inclusive descubre donde sus apariencias externas son tan diferentes como en los pájaros y en las serpientes. Claro está, opiniones justas figuran en este punto asociadas con muchos errores, y a menudo hállanse en la más próxima vecindad. Así por ejemplo, las branquias son para él un equivalente de los pulmones, mas (como ya lo hemos adverti

do, cf. pág. 71s.) no constituyen órganos respiratorios. Para Aristóteles, lo que vincula las branquias y los pulmones es ante todo la función que falsamente atribuye a ambas, de refrigerar la sangre, unas por mediación del aire, otras por mediación del agua.

Este analogismo encuentra su más atrevida expresión allí donde el Estagirita destaca al misino tiempo la similitud y la diferencia entre el animal y la planta en una imagen inolvidable. Utilizando la teoría platónica de la degeneración, supone un animal que deviene planta por regresión: los órganos de la reproducción dirígense hacia arriba, la cabeza y la boca por lo contrario hacia abajo, terminando esta última por transformarse en raíz que extrae su alimento de la tierra. Alcánzase así el objetivo final de un desarrollo a la inversa, cuyo principal factor es el decrecimiento del calor vital. Aristóteles, en efecto, no distingue estrictamente como nosotros, hombres modernos, entre animales de sangre caliente y de sangre fría, pero creía serle factible encontrar a través de la serie animal un más y un menos de calor, y pensaba que, por su acción física, el calor expandía y enderezaba los cuerpos animales aumentando su movilidad, en tanto que el frío los trababa. Tal generalización excesiva, basada en unilaterales consideraciones físicas, y que por otra parte su propio autor no consideraba absoluta, fundábase sin duda en la observación de que los animales de sangre caliente son los más perfectos, y que los desprovistos de ella, "salvo unos pocos", son más pequeños que los sanguíneos.

Pero si bien se dan numerosos hilos de analogías que atraviesan todos los rangos y clases de los seres orgánicos, en lo que se refiere a los medios destinados al cumplimiento de tareas semejantes queda un residuo que no permite demostrar una relación final de este género. Frente a caprichos de la naturaleza como verbigracia las mamas de los mamíferos machos, hablamos de órganos rudimentarios o atrofiados, y buscamos en la teoría de la descendencia la clave que ha de permitirnos esclarecer semejantes anomalías. Aristóteles, a quien tal recurso le era vedado, habla en tales casos (al

igual que todavía Schopenhauer) de partes que sólo existen "a modo de indicación", como si el afán plasmador de la naturaleza temiese perder completamente, incluso allí donde no cumplen fin alguno, ciertas instancias de su plan estructurador que en otras partes se han mostrado útiles.

11. Hemos ya debido tocar algunos de los puntos capitales de la fisiología aristotélica; una exposición sumaria de esta doctrina del Estagirita ubicará nuevamente ante nuestros ojos las flaquezas de su etiología.

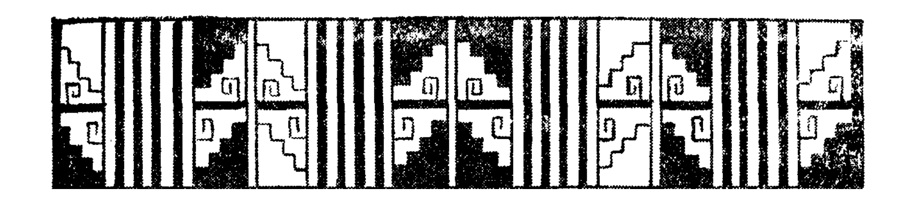
El alimento debe ser una mezcla, a fin de que las partes del cuerpo, compuestas de todos los elementos, puedan recuperar completamente su pérdida de sustancia. La recepción o absorción del alimento es seguida por su transformación, su digestión o elaboración, que Aristóteles no es el único en calificar como un "cocimiento". Por lo contrario, el término es más bien un resto de la más antigua fisiología popular. La maduración de los frutos bajo la influencia del calor solar, la preparación de éstos y otros medios alimenticios en el fuego del hogar, por último el ulterior ablandamiento y descomposición en el calor interno del cuerpo animal —eran tres procesos que los griegos, al igual que otros pueblos, acostumbraban considerarlos a modo de tres etapas de un solo fenómeno idéntico en esencia. En efecto, la misma palabra ("pepsis", conservada en nuestra pepsina, dispepsia, etc.) designa tanto el cocinar en su sentido propio como la digestión, en tanto que el cercano término "pepaino", sólo se aplica a la primera de dichas etapas, la maduración del fruto. En toda la extensión de este triple sentido utilízase en el latín el verbo "coquo". Algo un poco diferente ocurre con el alemán "Kochen", cuyo empleo figurado sólo cabe hallar en el lenguaje poético o técnico. Así, en su "Spaziergang" Schiller llama "lo que Arabia cocina" ("was Arabien kocht") al fruto madurado por el sol de Arabia; y un trastorno digestivo, el poeta barroco alemán Martín Opitz explícalo diciendo que "el estómago pronto deja de cocinar". La atrasada fisiología del siglo XIX habla aún de la digestión como de una cocción, por ejemplo, un pasaje de la Enciclopedia de

Hegel. Lo que al respecto parece peculiar de nuestro filósofo es sólo lo que sigue. En el cocimiento, esto es, la transformación por obra del calor animal de lo crudo e imperfecto en lo refinado y perfecto, cree poder distinguir diferentes etapas. Así, para él la flema representa el resultado de un primero o provisorio cocimiento, y la sangre el producto del cocimiento último o definitivo.

Los productos del cocimiento incompleto, y los residuos que deja cada una de las etapas de este proceso, tales son en contraposición con la sangre, los medios de construcción y de mantenimiento de las partes corporales más inferiores. Cada uno de los alimentos llega a las partes que tienen necesidad de él: la sangre, la más noble, va a las más nobles, y como tales designa Aristóteles "la carne y la sustancia de los otros órganos de los sentidos". A dicho propósito compárase el cuerpo con la economía doméstica donde la mejor comida se reserva a las personas libres, la de calidad inferior y los restos a la servidumbre, en tanto que los más nimios residuos destíñanse a los animales domésticos. La sangre, de cuya circulación nada sabe Aristóteles, prepárase en el corazón, "fuente del calor y de la sensación a la vez", el "hogar", y, en razón de su protegida posición, "la acrópolis" del cuerpo. Expándese de aquí la sangre hacia todas partes y en división siempre más y más fina, al igual que en un jardín bien cultivado "los conductos de agua que proviene de un mismo origen y una misma fuente ramifícanse en una cantidad de canales de los que cada uno se divide a su vez".

Aristóteles, claro está, sólo pudo otorgar a la carne el primer lugar en el organismo porque los nervios y sus funciones le eran tan poco conocidos como las del cerebro. No cabe duda alguna en cuanto a esta ignorancia suya, a la que ya varias veces hemos aludido (pág. 17 y 157*s.*). Únicamente es lícito preguntar si confundía los nervios con los tendones (en virtud de la significación fundamental de la palabra que pervive, por ejemplo, en nuestro "nervus rerum"), o si distinguía a una parte de éstos de los primeros. La ignorancia

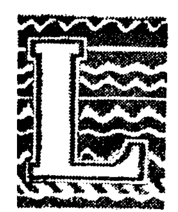
de los nervios y de sus funciones aúnase a la de los músculos y sus tareas, ya que Aristóteles no los conoce como tales y los comprende bajo la designación general de "carne". Ni las excitaciones de los sentidos trasmítense de la periferia al centro por los nervios, tarea que, al parecer, atribuyese más bien a las venas, ni los impulsos motores son comunicados por los nervios centrales a la periferia a fin de ser ejecutados por los músculos. Antes bien, son las fibras y los tendones mismos que llevan a los huesos tales impulsos partidos del corazón. De este modo la comparación, en sí excelente, del esqueleto con una marioneta, sólo resulta correcta a medias en su aplicación. A la madera y al hierro de las marionetas corresponden, es verdad, los huesos, pero los tendones y las fibras meramente a los hilos por los cuales aquéllas son dirigidas. Al tratar de la teoría aristotélica del alma, hemos de considerar otra vez el problema del mecanismo de la sensación y de los órganos sensoriales, mas antes examinaremos una parte de su fisiología que se eleva muy por encima de estos rudimentos de una teoría de la nutrición y del movimiento: su doctrina de la generación y del desarrollo.



CAPÍTULO XIV

ARISTÓTELES COMO NATURALISTA

(Conclusión: El embriólogo)

A obra "De la generación de los animales" marca el punto final de los escritos biológicos llegados hasta nosotros, incluyendo aún los tratados de psicología. Y como este conjunto de libros es posterior al "Organon" y a todas las obras físicas, es dable esperar que represente la culminación de su madurez intelectual. Tal esperanza se cumple. Encontramos, en primer término, una autorrectificación de extraordinaria importancia. Elimínase el fuego de la serie de los elementos y se lo considera un fenómeno concomitante de procesos que pueden tener lugar en cualquiera de los tres restantes elementos. Sigue luego una serie de pensamientos que Aristóteles formula en esta obra con precisión, o por lo menos con mayor precisión que en cualquier otra de sus obras: que lo contranatural es, en su especie, también natural, y no es contranatural sino en el sentido de una tendencia natural que no ha llegado a triunfar completamente; que en efecto no hay nada verdaderamente contrario a la regla o fortuito; que, más bien, todas las excepciones a las normas en vigor son en verdad el resultado de conflictos de causas. Con lo que concuerda la más frecuente y enfática objeción a las observaciones insuficientes, las generalizaciones ilícitas, las generalidades "vacías", las explica-

ciones traídas por los cabellos, la preferencia del razonamiento a los hechos, la arbitraria substitución de la comprobación fáctica por conjeturas plausibles.

Y en verdad, rebosan estos libros de observaciones efectivas, recurre Aristóteles a la "evidencia ocular" con inusitada amplitud y extraordinario énfasis. No disminuye sus méritos el que deba el fundamental "método de investigación embriológica" más rico en resultados hasta nuestros días a uno de sus precursores, autor del libro "De la génesis del niño", conservado en la colección hipocrática. Tal método es descrito por su autor como sigue: "si se coloca bajo dos o más gallinas veinte huevos o más, y a partir del segundo día hasta el último, en que los pollitos romperán el cascarón, tómase diariamente un huevo y se lo rompe, se encontrará todo conforme a mi descripción, en la medida en que un pájaro puede compararse a un hombre". Esta "genial concepción" apoyábase sobre el hecho de que en verdad es posible deducir del desarrollo del pollito el de los mamíferos". Así quedaba fundada la embriología comparada y abierto un camino que sólo Aristóteles transitó en la antigüedad, permaneciendo desierto durante el Medioevo hasta el Renacimiento, cuando vuelve a seguirlo un gran italiano, Ulises Aldrovandi (1522-1607). Lo que distingue la obra de Aristóteles es sobre todo, para expresarnos con las palabras del contemporáneo hace poco citado, "la universal visión que se esfuerza por abarcar las relaciones embriológicas de todas las especies animales conocidas", y que, junto a bastantes errores de observación, esclareció un asombroso número de hechos —algunos de los cuales únicamente habrían de ser descubiertos nuevamente tan sólo en el siglo XIX—, relativos al desarrollo de las más diversas familias de animales, en especial los selacios (cf. pág. 68) y los cefalópodos.

Innúmeras ocasiones vuelve a encontrar aquí de aplicar el sentido de las correlaciones. Tropezamos al respecto con observaciones que provocan el asombro de los modernos embriólogos. Conoce y describe Aristóteles la substitución de la placenta por los lóbulos, que llama cotiledones, característica

ésta que asigna a los rumiantes y a la familia porcina de los mamíferos. Experimentamos particular sentimiento de satisfacción al ver que en este caso se abstiene nuestro filósofo de pronunciar juicios dogmáticos, motivados por el espíritu de sistema, sino que pesa cautelosamente los hechos y sólo vacilando adopta una decisión. Así, la posición del cerdo prodúcele cierta perplejidad, bien justificada por cierto, según nuestros especialistas. Pues los hijos de la cerda son varios y sin embargo, por completo desarrollados: varios como en el caso de todos los animales digitados, completamente desarrollados, como sólo ocurre con los animales de pezuña simple y doble, a los que en realidad pertenece el cerdo. Por tanto, ¿cuál de estas dos analogías determinará su lugar en el sistema? Aristóteles decídese por la segunda alternativa, y al mismo tiempo intenta explicar esta excepción a las condiciones que privan en la clase de animales de pezuña doble mediante consideraciones basadas en la pequeñez del animal y su abundante alimento (presencia de un excedente disponible para la reproducción). Este ejemplo puede asimismo ilustrar acerca de la influencia que como clasificador atribuye Aristóteles a los hechos embriológicos junto a los anatómicos.

2. Las discusiones de Aristóteles sobre la teratología ofrécennos quizás la muestra más memorable de su sutileza e infatigable celo de investigador. Las observaciones de adivinos y sacerdotes sacrificadores pusieron sin duda las bases de esta teoría de las monstruosidades o malformaciones. También cabría agregar las de los criadores de toda suerte de animales. No obstante, nadie hubiera esperado del universal enciclopedista un tan exhaustivo estudio de este tema particular como el que en realidad llevó a cabo. Ni siquiera el caso extremadamente raro de la serpiente bicéfala le es extraño; sabe que en las abejas y en las avispas no se dan malformaciones, y únicamente equivócase al limitar este hecho a estas dos clases de insectos en lugar de asignarlo a la clase general de los insectos. Lo que, aunque de un valor menor, es todavía más sorprendente que el conocimiento extensivo de los hechos, es la riqueza de puntos de vista que se aplican a su

esclarecimiento. Es así que se plantea la cuestión de si hay o no una relación entre el mayor y el menor número de los vastagos paridos al mismo tiempo y la aparición de miembros superfluos o defectuosos. Evidentemente, la idea que flota en el espíritu del Estagirita es que la superabundancia o la falta de materia generadora ha de considerarse en ambos casos como la causa común. Asimismo júzgase peligrosa para el desarrollo normal de las crías la posición muy apretada de los huevos en ciertos ovíparos. Otro punto de vista es el siguiente. Las malformaciones son sobre todo frecuentes en aquellos animales cuyos hijos llegan al mundo incompletamente desarrollados; el desarrollo imperfecto y la incompleta similitud a los padres representan ya, por así decirlo, pasos en el camino a las formaciones monstruosas. También la pretendida mayor frecuencia de deformidades en el sexo masculino que en el femenino —por otra parte, la opinión inversa es la cierta según nuestros especialistas— refiérese inmediatamente, con la facilidad de explicación que ya conocemos y que tan a menudo hemos deplorado, a una causa presupuesta: al mayor calor y en consecuencia a la mayor vivacidad y movilidad del embrión masculino, lo cual hace que éste se vea más expuesto que el embrión femenino a las lesiones y a las heridas.

Dado que para nuestro filósofo la monstruosidad consiste en la disimilitud extremada entre lo generado y los generadores, el problema del atavismo hállase muy cercano al teratológico. Muy bien sabe él que con frecuencia los niños "se parecen a antepasados remotos". A fin de explicarlo señala que los padres no son simplemente tales o cuales determinados individuos, sino al par los representantes de más amplios grupos en los cuales están comprendidos, Tan pronto, pues, como la tendencia a la reproducción de los progenitores (en primer lugar del padre) debilítase por algún motivo, vese reemplazada por las tendencias, en sí mismas más débiles, a la reproducción de los más distantes tipos, de los abuelos (podemos agregar, de los miembros del mismo pueblo o raza), de los hombres, por fin de los seres vivientes.

3. Merece señalar aquí que en nuestros días Charles Darwin vinculó exactamente de la misma manera el atavismo y la tendencia a la disimilitud o variabilidad, y esta última con la aparición de monstruosidades. Pero median dos diferencias significativas. Para Darwin, abogado de la teoría de la descendencia, el atavismo significa siempre el retorno a un tipo de abuelos, y jamás a un tipo simplemente más general. Pero luego —y cabe ahora cuestionar cuál de ambos sabios, el antiguo o el moderno, más se aproxima a la verdad—, trata Darwin de explicar el atavismo mediante la hipótesis de la pangenesia, mientras que Aristóteles emplea los fenómenos atávicos como armas contra esta teoría, ya sostenida por los hipocráticos. Si el material reproductor (más o menos así se expresa él) ha de involucrar contribuciones de todas las partes del cuerpo, tanto sólidas como líquidas, etc., y así es la causa de las semejanzas entre progenitor y prole, ¿qué diremos de un caso tal como el ocurrido según se dice en Elis, donde una griega relacionóse con un negro, sin que el tipo negro se manifestara antes de la segunda generación? ¿Cómo se explicará por transmisión material semejante reaparición de los caracteres del negro? ¿Dónde se encontraban las partículas que para tal transmisión sirvieron en la generación intermediaria? Hallábanse ellas —responderíamos nosotros con Darwin— en esta generación, así como se dan a menudo en una larga serie de generaciones, en estado "latente", terminando por encontrar su desarrollo final a favor de condiciones que nos son desconocidas. Este, empero, no es el único argumento que opone el Estagirita. Asimismo eleva objeciones de la índole siguiente. Los niños también se parecen a sus padres en los gestos; ¿que transmisión de partículas ha de haber motivado tal semejanza? Un joven lampiño engendra un hijo que con el tiempo llega a ser un hombre barbudo, aunque ninguna partícula de la barba del padre pudo, puesto que tal barba no existía aún, intervenir en el material reproductor.

4. ¿En qué circunstancias nace un niño, en cuáles una niña? Este problema, hasta hoy irresuelto, preocupó desde muy temprano y con harta frecuencia a los filósofos natu-

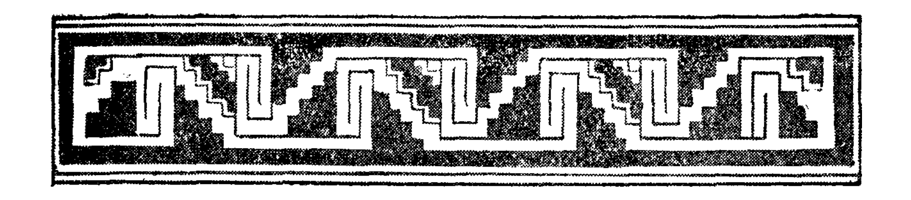
ralistas y a los médicos. El interés práctico de los padres como el de los criadores de ganado, y lo enigmático del fenómeno en sí, concurrieron a despertar el deseo de ver claro en este misterio, uno de los más profundos de la naturaleza. Mas esto sólo llevó a hipótesis en su mayor parte groseras al par de fantásticas y gravadas, además, con la impronta del apriorismo. En general, el sexo se hacía depender del lado (derecho o izquierdo) donde se formara el embrión o el medio de procreación, considerándose el lado derecho de más valor que el izquierdo, o también del mayor o menor calor de dichos órganos; tales eran las predominantes maneras de explicar que habían encontrado expresión tanto en la literatura filosófica como en la médica, e incluso inspirado consejos y medidas prácticas. Aristóteles discute estas teorías muy exhaustivamente y, debemos añadir, cuando menos, con gran éxito parcial. A las opiniones preconcebidas opone él la evidencia, el resultado de disecciones de embriones de animales humanos asaz numerosas; también conoce casos de amputación que contradicen las teorías en cuestión. Decisiva es su referencia a que ocasionalmente nacen gemelos de diferente sexo, en casos donde, con arreglo a esas teorías, una u otro habría de ser excluido. Su polémica contra Demócrito es menos feliz que la dirigida contra Anaxágoras, que había seguido a Parménides (cf. I, pág. 219), contra Leófanes y también contra Empédocles. El primero había hecho depender el resultado de la preponderancia del material reproductor masculino o del femenino, teoría que, al atribuir material generador a ambas partes, hallábase por lo menos más de acuerdo con los hechos hoy establecidos, que la objeción del Estagirita basada sobre la influencia meramente estimulativa y formadora del elemento masculino. Su propia respuesta a esta tan discutida cuestión dice que el nacimiento de niñas es resultado de la imperfecta alimentación del embrión, residiendo la causa de tal imperfección en la edad del padre o de ambos progenitores —en este punto su exposición es vaga. La época de madurez plena, sostiene, hállase reservada a la procreación de niños, ocurriendo la de niñas en tiempos precedentes o siguientes. Hace apenas cincuenta años

encontrábase aún estadistas y naturalistas que pensaban que el promedio general de los hechos empíricos apuntalaba suficientemente esta teoría. Las investigaciones de la última década parecen haber establecido en forma definitiva su insuficiencia, así como la de todo otro ensayo de explicación hasta ahora propuesto.

5. También en otro sector de este dominio ejerció una influencia sorprendentemente larga la autoridad del Estagirita. Nos referimos a la hipótesis de la generación espontánea de animales de desarrollo relativamente elevado. A muchas especies de insectos, a todos los cructáceos, y a un considerable número de vertebrados, en particular peces, atribuye Aristóteles el nacimiento por generación espontánea, error sólo refutado por primera vez en los "Ensayos sobre la reproducción de los insectos" de Francesco Redi, italiano de grandes méritos (1626-1697). Bajo la influencia del "calor vital o psíquico" inherente a una materia gaseosa (pneuma), podían nacer plantas y animales, en parte del limo, en parte de la arena húmeda, en especial de las materias en descomposición. Ello nos recuerda la teoría de Anaximandro sobre el origen de los seres orgánicos (cf. I, pág. 84s.), la cual, como la del remolino originario, llegó a ser patrimonio común de todos los filósofos de la naturaleza. En verdad hállase aquí Aristóteles bajo el encanto del hilozoísmo; así, al hablar de la diseminación universal del calor vital o psíquico contenido en todos los fluidos, no puede evitar la siguiente conclusión: "así que de cierta manera todo está lleno de alma". Pregúntase uno asombrado cómo el mismo hombre que tantos triunfos alcanza en este campo de la investigación puede al mismo tiempo caer en tan graves errores. La respuesta a esta pregunta puede ser más o menos como sigue: el conocimiento de algunos de los hechos fundamentales que rigen este campo sólo ha sido adquirido mediante el microscopio. A la ignorancia de tales hechos agregábase la mala comprensión casi inevitable de numerosas experiencias ambiguas, incomprensión cuyos exactos paralelos encontramos aún en el más reciente pasado. En la misma dirección obraron el extremado criterio teleológico de la naturaleza y, por

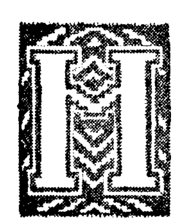
así llamarla, la tendencia atavística a suponer la animación general de la materia.

Porque Aristóteles nada sabía de la fusión de los aportes masculino y femenino a la generación. El huevo de los mamíferos érale desconocido. Como ya hemos hecho notar, equivocábase groseramente en cuanto al modo de obrar del elemento masculino. La fuerza excitante, formativa y motriz, la única que le asignaba, podía en consecuencia atribuirse también a otra fuente de fuerza y calor. Si continuó considerando el limo marino como el origen en lugar de simple lugar de desarrollo de la vida que en él bulle, no cometió peor error que los campeones de la generación espontánea en los siglos XVIII y XIX. Estos señalaban que de dos frascos conservados en un mismo lugar, uno no presentaba indicio alguno de vida orgánica, al paso que el otro, lleno de una infusión apta, según creían, a la generación, pero que en realidad sólo servía de alimento a seres vivos inferiores, pronto era colmado por éstos. Spallanzani (1729-1799) y Pasteur (1828-1895), llevaron la exigencia de Redi de la rigurosa exclusión de todos los gérmenes orgánicos a tal punto que el error fué reconocido. Siempre habíase creído poder afirmar la ausencia de gérmenes susceptibles de desarrollo allí donde en verdad sólo era legítimo afirmar en un caso la ausencia, en el otro la presencia de condiciones favorables a su crecimiento. Precisamente esta confusión entre las condiciones favorables y la causa del nacimiento, comételo una vez Aristóteles con divertida ingenuidad. Todos los testáceos, nos enseña, nacen espontáneamente, y de limo espumante. Así, lugares previamente libres de testáceos encuéntranse después colmados de éstos tan pronto como la falta de agua los hace limosos. A modo de experiencia crucial ofrécenos Aristóteles los dos ejemplos siguientes. Una flota había permanecido anclada durante mucho tiempo cerca de Rodas, y habiendo los marinos arrojado durante esos tiempos al mar una cantidad de trozos de greda junto a los cuales habíase acumulado el limo, encontróse en éste numerosas ostras. Ahora bien, otro ejemplo prueba que las ostras mismas no producen sustancia generadora alguna.



CAPÍTULO XV

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL ALMA



EMOS ya hablado una vez del concepto aristotélico del alma. Psíquico, orgánico, dotado de vida —la más estrecha conexión reina entre estos conceptos. El "cuerpo orgánico físico" es para el Estagirita lo "potencialmente dotado de vida"; la animación, por el contrario, es la "entelequia" o la realización de lo "potencialmente dotado de vida u orgánico". Así, no es como para nosotros la conciencia o la sensación lo esencial en lo psíquico, y cuando por ejemplo habla Aristóteles del alma de las plantas, no entiende él algo así como una extensión y transferencia de lo válido en el mundo animal al reino de la vida orgánica que se le subordina. A fin de captar cabalmente el sentido que el Estagirita asigna al término alma, lo mejor es entenderlo como la totalidad de las propiedades que caracterizan a los seres orgánicos o vivientes. Pero acostumbra designar con dicho término no sólo la totalidad, sino también grupos particulares de tales propiedades. Como regla, distingue tres de dichos grupos y los llama: alma nutritiva, alma sensitiva y alma pensante, si bien no discrimina cabalmente entre las dos primeras. Mas en ocasiones la nutrición es dividida, según concurra ella a la simple conservación o al crecimiento de los seres en cuestión, apareciendo por tanto a veces dos almas en lugar de una en el estrato inferior del edificio psíquico. En la escala ascendente de los seres el alma más baja es, por así decirlo, absorbida en la que se encuentra por sobre ella y es más com-

prensiva; "al igual que el triángulo está contenido potencialmente en el rectángulo (en razón de la divisibilidad por la diagonal de este último), hállase contenida en potencia el alma nutritiva en la sensitiva". La división platónica de almas sustanciales propiamente separadas, unidas a diferentes partes del cuerpo, es por completo extraña al discípulo.

La fuerza vital del organismo compárase al poder visual del ojo; aquélla como éste llámanse la forma de la materia correspondiente. No es el alma para Aristóteles una especie de cuerpo, como verbigracia los átomos psíquicos esféricos de Demócrito, ni tampoco algo separable del cuerpo, o que le sobreviva. El idioma griego permítele expresar el vínculo entre alma y cuerpo por una frase más o menos análoga a la siguiente: "El alma es algo desde el cuerpo". Lo que con ello quiere el Estagirita decir es que el alma es algo apegado al cuerpo, no separable de él. Al des-animarse el cuerpo, deja el alma de existir, pero asimismo el cuerpo; encontrándose aproximadamente éste, entonces, en las condiciones de una mano amputada o una mano de piedra, que no pueden llevar a cabo función alguna, y por tanto no son manos propiamente dichas. Más adelante nos ocuparemos de la única limitación que con respecto a la mortalidad del alma formula Aristóteles.

Ya hemos hablado de la definición del alma como la "primera entelequia de un cuerpo físico orgánico". Mas precisa añadir una aclaración en lo que respecta a la referencia a la "primera entelequia". Aquí como en otros lugares (cf. pág. 98), la disposición latente se distingue de su realización actual; algo así como el conocimiento no empleado en oposición a su empleo efectivo, o asimismo como la posesión latente de propiedades durante el sueño opónese a su manifestación en horas de la vigilia.

2. Antes de exponer su propia doctrina del alma, Aristóteles examina y critica las de sus precursores. Lo más notable de esta polémica, que ocupa el primero de los tres libros "Del alma", es quizás la resolución y plena firmeza con que se defiende la estrecha conexión entre cuerpo y alma.

Así, la teoría pitagórica de que cualquier alma penetra en cualquier cuerpo, despáchase mediante una mordaz frase: igualmente cabría sostener que el arte del carpintero entra en las flautas. El ejercicio de cada arte debe más bien emplear sus propios y específicos instrumentos; y a tal fin no basta que el alma use absolutamente el cuerpo, antes bien, es menester que esta alma determinada se halle unida a tal cuerpo determinado. Es éste un tema que el Estagirita no se fatiga de tratar; sin cesar vuelve sobre él, tan pronto combatiendo con fundamentos la opinión opuesta, tan pronto persiguiéndola con sarcasmos.

Mucho hay en esta polémica contra las teorías anteriores susceptible de engendrar una impresión falsa. En efecto, ella es llevada no sólo con su acostumbrada agudez dialéctica, sino también, y con particular énfasis, contra criterios cuyos fundamentos últimos hállanse muy próximos a los aristotélicos. Es obvio que el filósofo esfuérzase por distinguir la propia teoría de otra emparentada pero no por entero concordante; todo ello origina la apariencia de una divergencia mayor que la que realmente existe. La teoría, probablemente debida a Filolao, de que el alma es una "armonía" de factores corporales, hémosla ya examinado y reducido a su verdadero núcleo, al discutir el "Fedón" platónico (cf. II, pág. 453), la proposición: "los procesos psíquicos son un efecto de los factores corporales". Poco trecho hay desde aquí a la fórmula aristotélica: "el alma es una entelequia del cuerpo orgánico". Tanto en un caso como en el otro (piénsese en la frase aristotélica: "el alma es algo desde el cuerpo"), recházase la hipótesis de un vehículo y generador especial, sobrenatural e incorpóreo de las funciones anímicas. Entiéndese también así por qué fueron peripatéticos como Aristóxenes y Dicearco quienes pugnaron por reactualizar esta vieja doctrina.

3. Volvemos ahora al cuidosamente cultivado campo de la teoría de la sensación. Suma importancia reviste aquí el reconocimiento de la necesidad de un "medio" tanto para las sensaciones luminosas como para las sonoras. Sea cual fuere este medio, sea para el ojo la luz, para el oído el aire, en todo

caso Aristóteles considera establecido que "es el movimiento que se propaga en este medio lo que provoca la visión". Sus enseñanzas al respecto hállanse muy por encima de las groseras opiniones de los atomistas. En tanto que hasta un Demócrito explicaba la sensación suponiendo que películas extremadamente delgadas desprendíanse de los objetos sensibles y penetraban en los órganos de nuestros sentidos, y en consecuencia conceptuaba que era un obstáculo para la percepción todo lo que interponiéndose impedía esta acción, el Estagirita percatábase cabalmente que sin este supuesto obstáculo la percepción sensible en general no sería posible. Incluso una hormiga —pensaba Demócrito— que se paseara sobre la bóveda celeste seríanos visible si entre la tierra y el cielo sólo se extendiera un espacio vacío. Todo lo contrario —replica Aristóteles—, si tal espacio intermediario estuviera por completo vacío, si no lo ocupara medio alguno, no sólo faltaríanos toda clara percepción visual, sino toda visión en general, al igual que si no se diera en absoluto ningún espacio intermediario y el objeto a ver estuviera pegado al ojo.

En el sentido del tacto advertía Aristóteles un número de diferentes sentidos reunidos bajo un mismo nombre, pues hallaba incluidos en él, además del contraste entre duro y blando, los de seco y húmedo, caliente y frío (sentido de la temperatura), y otros no expresamente designados. Al dividir los órganos sensoriales en órganos de percepción mediata y de percepción inmediata, ubica entre los primeros el órgano del olfato, junto a los ojos y el oído, mientras que los sentidos del tacto y del gusto parecen al menos exigir el contacto inmediato con el objeto percibido. Mas ésta sólo es, dice Aristóteles, una apariencia engañosa. La verdadera diferencia únicamente es de grado, la que se da entre lo cercano y lo lejano. Cabría preguntar si el contacto es realmente inmediato, si, en consecuencia, son en verdad la piel y la carne el asiento del sentido táctil. Al través de una membrana ajustada sobre nuestros miembros (al través de un guante, diríamos a título de ejemplo), trasmítese la sensación táctil sin pérdida alguna. ¿Por qué entonces no también al través

de la carne, de no ser ésta, sino un órgano situado detrás de ella, el verdadero asiento de la sensación? Casi podríamos decir que Aristóteles adivinó la existencia de las papilas del tacto. Sea como fuere, no quería renunciar a una analogía precisa entre los diversos campos de la sensación.

Cómo en muchos casos débese al azar que establezcamos una distinción entre diversos sentidos o dejemos de hacerlo, demuéstranoslo el ejemplo de la lengua, que transmite a la vez sensaciones táctiles y gustativas. Si la misma reunión tuviera lugar sobre la superficie entera del cuerpo, confundiríanse para nosotros el gusto y el tacto en un solo sentido; si, además, todos los órganos sensoriales se hallaran cubiertos por una capa de aire permanentemente adherida a nosotros, creeríamos percibir por mediación del mismo órgano sonido, color y olor, adquiriendo para nosotros estos sentidos valor de un "único" sentido.

4. Estos finos y fértiles pensamientos encuéntranse a veces en pugna con los accesos de un estéril espíritu de sistema. El deseo de igualar el número de los sentidos (cinco), al de los elementos (cuatro), había ya preocupado a sus precursores. El mismo, en un comienzo, habla de tales tentativas con cierta sorna; ello no obstante, termina por establecer la igualdad, considerando (en forma bastante extraña) no sólo como un único sentido al tacto, sino también subordinándole el gusto como una variedad. De ello resulta un artificial paralelismo sobre el cual apenas vale la pena detenerse. Al ojo (a causa de su contenido en parte acuoso) debe corresponder el agua, al oído el aire, al olfato —porque su objeto es una exhalación semejante al humo— el fuego, por último, al tacto la tierra.

Por el contrario, complácennos generalizaciones amplias basadas en ricas observaciones. La percepción sensible suspéndese cuando una intensa emoción, un violento temor verbigracia, una profunda absorción en el pensar o un estímulo sensorial más fuerte ejercen una acción contraria. Mas esta reacción mutua de dos estímulos debilita asimismo al más poderoso. De ser en cambio ambos impulsos de igual intensi-

dad, anuíanse el uno al otro y el resultado es cero. El mismo principio aplícase también a las impresiones mixtas, dado que poseen menor fuerza que las simples. Mencionemos asimismo que Aristóteles sabía de una oposición entre el efecto emotivo de una impresión sensible y la claridad de la información que proporciona. Esta regla ejemplifícase de una parte con el olfato humano, cuyas percepciones poseen poca exactitud (son pobres en matices) pero encuéntranse invariablemente acompañadas por sentimientos de placer o displacer; de la otra, con aquellos animales cuyos ojos desprovistos de párpados parecen trasmitir sólo pocas diferencias cromáticas, pero vigorosas impresiones afectivas (miedo, etc.). Por último, tampoco dejó de reconocer el Estagirita que nuestro aparato sensorial hállase limitado en su receptividad tanto hacia arriba como hacia abajo, que hay estímulos de intensidad excesiva y otros de insuficiente, y que los primeros no sólo perjudican la percepción, sino que en casos extremos incluso destruyen el propio órgano sensorial.

En la escala de los sentidos ocupa el tacto el primer lugar. Considéralo Aristóteles como el más indispensable, en razón de que no falta a ningún animal, y al mismo tiempo como el que en el hombre ha alcanzado el mayor refinamiento —refinamiento que se halla en la más estrecha relación con las dotes racionales del género humano. Tráenos esto a la memoria la frase de Diderot: "Le toucher est le plus philosophique des sens". Asimismo en nuestro género, la mayor dote espiritual corre pareja a la mayor delicadeza de la piel —curiosa observación ésta, cuya validez no ha sido hasta hoy establecida ni rechazada. A los ciegos de nacimiento atribuyeles Aristóteles más elevada inteligencia, o por lo menos más capacidad de desarrollo intelectual que a los sordomudos, en razón de que éstos hállanse privados de las enseñanzas orales. Pero a tal accidental desventaja del sentido auditivo contrapónese las ricas enseñanzas relativas a los objetos del mundo externo siempre revestidos de colores, que nos proporciona la vista, y mediante las cuales desempeña el más importante papel en la construcción del mundo de los conceptos.

5. Nada hay tan notable en la parte especial de la teoría aristotélica de los sentidos como el esfuerzo del filósofo por que los resultados obtenidos en un campo particular contribuyan a la comprensión del conjunto. Fué este analogismo lo que, como vimos, impulsó a Aristóteles a suponer un intermediario de la sensación aun allí donde su existencia es sólo conjeturable. De la misma manera, procura volver a encontrar en la óptica e incluso en el dominio de las sensaciones gustativas los descubrimientos acústicos de los pitagóricos. Al igual que la armonía de los sonidos, la belleza de los colores y lo agradable de los sabores reposaría sobre "relaciones numéricas". La analogía, por cierto, es bastante vaga. La combinación de sonidos placentera a nuestros oídos hacíase depender de las relaciones de longitud entre las cuerdas que los producen por vibración. Para el Estagirita, empero, no se trata de la armonía de los colores percibidos simultáneamente, sino de su producción por la mezcla en diferentes proporciones de dos colores fundamentales supuestos por él, negro y blanco; Similarmente, las diversas variedades del gusto resultarían de las diversas mezclas de dos gustos básicos, el dulce y el amargo. El efecto placentero de estos productos mixtos hállase condicionado por la proporción racional en que se los mezcle. Pero la mezcla no es el único origen de los colores; asimismo pueden ellos producirse al traslucir lo claro a través de lo turbio, y viceversa: por ejemplo el sol, que blanco en sí, aparece rojo cuando se lo ve a través del humo y de la niebla. La reducción de las diversidades ópticas a la dualidad de lo luminoso y lo oscuro por el traslucir del uno a través del otro, volvemos a encontrarla en la teoría cromática de Goethe. A su vez Schopenhauer procuró explicar la belleza de los colores desarrollando y defendiendo la teoría aristotélica. La diferencia entre ambas teorías estriba en que mientras nuestro filósofo trata de la participación proporcional de luz y oscuridad en la formación de cada color, habla Schopenhauer de !a "división cualitativa de la función de la retina". Serían así "el rojo y el verde las dos mitades exactamente equivalentes de la actividad re-

tineal... el anaranjado los dos tercios de dicha actividad", etcétera.

6. De la percepción sensible el camino lleva a las más altas funciones de la opinión subjetiva y del conocimiento racional, pasando por las "post-imágenes", bien conocidas por nuestro filósofo, y luego por los residuos permanentes de la sensación o "imágenes secundarias". A propósito de las post-imágenes expláyase con la mayor claridad deseable. Conoce igualmente bien la persistencia de una fuerte impresión sensorial después de removerse el objeto que la suscitó, como la aparición ocasional de colores complementarios o post-imágenes negativas, inclinándose a comparar estos fenómenos a la continuación del efecto que produce un choque mecánico una vez dado. Mas estos transitorios efectos posteriores son de menor importancia que los persistentes "residuos de la sensación actual", que se conservan en las imágenes mnémicas. En la discusión de este tema, sorpréndenos ante todo la exposición ricamente detallada de las dos leyes fundamentales de la asociación de ideas: la de la "semejanza" y la de la "contigüidad". Si bien sigue en ello a su maestro Platón (cf. II, 456), supéralo al comprender que es la intensidad de la emoción la que fortalece el nexo asociativo. Pues esto es lo que quiere dar a entender al decirnos que también "una pequeña semejanza" basta para hacer creer al cobarde que se aproximan los enemigos, o al enamorado en la aparición de su amada. Y cuanto mayor es la disposición individual a una emoción de esta índole, tanto menor es el grado de similitud necesario para promover tal ilusión, esto es, para evocar la representación asociada. Lo más flojo de estas exposiciones son sus intentos de explicación fisiológica. Así la suposición de que hay un exceso de humedad en el órgano perceptivo de quienes no pudiendo recordar excítanse; o de que en especial poseen mala memoria las personas de conformación enana y cuyo cuerpo es desproporcionadamente grande en su parte superior, porque el órgano de la percepción (o sea el corazón), es agobiado por un gran peso. Mas todos estos errores han de juzgarse con indulgen-

cia. Pues en definitiva sólo son el resultado del muy elogiable esfuerzo por establecer una relación íntima entre las cualidades y procesos psíquicos de una parte, y los corporales de la otra. Así, con el objeto de probarla, trae a colación el ejemplo del recuerdo que se esfuerza uno por evocar y que a menudo surge improvisamente cuando se lo ha dejado de buscar. Es que tales esfuerzos han iniciado un proceso corporal que no le es factible detener a quien se halla fatigado por la busca, como tampoco puede parar el movimiento de una jabalina o una pelota quien las ha lanzado. Aristóteles distingue entre aquellos que retienen firmemente las impresiones recibidas, y quienes las reproducen con rapidez y facilidad —distinción que reaparece en los psicólogos modernos bajo diversas denominaciones, como, verbigracia, "exactitud" y "prontitud" de la memoria. Sorpréndese luego uno al leer que la memoria es común al hombres y a los animales, pero la evocación privativa de los primeros. Aristóteles distingue aquí empero, como ya Platón habíalo hecho, entre la "persistencia" de una impresión anteriormente recibida y su reaparición bajo la influencia directa de una repetición, de un lado, y la "readquisición" mediante uno o más intermediarios, sobre todo por un esfuerzo intencional, del otro. Que los animales superiores puedan con justicia oponerse al hombre en este respecto, es algo hoy tan poco cierto como entonces.

Compara Aristóteles, como todavía hoy se hace, la imagen mnémica a un "cuadro pintado" o a una "imagen", pero con mayor frecuencia a la "impresión de un sello"; a lo cual agrégase la observación de que los niños muy jóvenes y los hombres de edad muy avanzada no poseen una memoria poderosa. En los primeros, el flujo de las impresiones es sobremanera rápido; aplicado sobre el agua corriente, no deja el sello impresión alguna. Por lo contrario, en los ancianos hállase el órgano receptor, por expresarlo así, endurecido, de modo que la impresión no graba huellas profundas y netas. Iguales efectos que las diferencias de edad producen las diferencias espirituales innatas. La rapidez excesiva y la exa-

gerada lentitud de los procesos intelectuales perjudican también, al igual que los períodos extremos de la vida, la nitidez y el vigor de la impronta.

7. Imágenes mnémicas y oníricas agrúpanse ambas bajo la común denominación de "fantasías" o "fantasmas". Son imágenes mnémicas cuando se relacionan con las impresiones primarias de la experiencia. La emergencia de los residuos de la sensación durante el silencio de la noche y del dormir explícase por la suspensión de lo que los reprime durante la vigilia, el predominio de los estímulos sensibles inmediatos. A tal respecto emplea Aristóteles un ejemplo muy próximo al bien conocido por nosotros de la luz de las estrellas ofuscada por el destello solar; observa el Estagirita que una leve llama se hace invisible junto a otra más potente. Es preciso que ésta se extinga para que aquélla sea percibible. Otro ejemplo peculiar a nuestro filósofo es la comparación coa un antiguo juguete: las ranas artificiales que sumergidas en un recipiente con agua sobre cuyo fondo se ha esparcido una capa de sal, emergen una vez ésta disuelta. En ambos casos basta la remoción del obstáculo para que lo reprimido asome.

También en lo que atañe al dormir y los sueños configuran las tentativas de explicación fisiológica la parte más débil de sus escritos. Preferible es pasar en silencio y no hablar de las exhalaciones que proceden de los alimentos y que el calor vital hace subir; de la pesadez de cabeza que producen y la resultante somnolencia; del refrescamiento de tales exhalaciones en el cerebro, frío; de su descenso a causa de este último hecho, seguido por el enfriamiento del corazón y el cese de su actividad vital. Cabe destacar por lo contrario, que Aristóteles deriva el sueño del desfallecimiento del órgano central fatigado, alegando que de no ser así los diferentes órganos sensoriales, cansados a tiempos distintos, dormirían alternadamente. Como finalidad del dormir señala él la conservación de los seres vivientes, puesto que todo lo destinado a moverse no puede hacerlo incesantemente, sino que debe interrumpir el movimiento con intervalos de reposo.

Hállase aquí nuestro filósofo tan poco dominado por el espíritu de sistema, que de buena gana admite la existencia de fenómenos contradictorios en la ciencia onírica. Ocurre que en muchas personas los estímulos sensoriales externos obran incluso mientras duermen; estas personas en ocasiones llegan a responder preguntas que se les hace, o cuando menos experimentan sensaciones luminosas, sonoras, táctiles y gustativas, "aunque en forma debilitada. como si vinieran de lejos". Al mismo tiempo admite que estímulos sensoriales débiles en realidad son a veces percibidos como sobremanera intensos: verbigracia el pequeño ruido que es tomado por un trueno, etcétera. La primera serie de instancias explícase sobre la base de que la receptividad sensorial del durmiente está, en el mejor de los casos, notablemente disminuida. La explicación del fenómeno contrario aparece como un corolario ce la del proceso onírico en general. Al igual que los fantasmas hállanse durante la vigilia, por así expresarlo, cubiertos por impresiones sensoriales más poderosas, así ocurre en ocasiones con algunas impresiones primarias de menor intensidad; otras, empero —cabe pensar en aquellas favorecidas por circunstancias tales como la proximidad local—, experimentan un refuerzo, en razón de que, podemos decir, se encuentran relevadas de la usual competición con otros estímulos sensoriales de por sí más fuertes. Pertenecen en particular a la primera de estas categorías las sensaciones que parten del propio cuerpo. Tales sensaciones a veces Privan durante el sueño, al paso que durante la vigilia estaban en cierta manera aplastadas por más poderosos estímulos externos. Este último fenómeno proporciónale a nuestro filósofo la deseada oportunidad para dar rienda suelta a su tan conocida tendencia a la conciliación.

La "significación de los sueños" había sido rotundamente negada por los representantes del iluminismo. Aristóteles, en cambio, procura justificar, con ciertas limitaciones, la vieja y ampliamente difundida creencia popular. De una parte, sostiene, trámanse a veces en la conciencia onírica hilos que se continúan cuando la vigilia. Puede por tanto ocurrir

que en ocasiones sean los sueños como "presagios y causas" de las acciones que siguen durante la vigilia, lo que más correctamente expresaríase diciendo que las verdaderas "causas" o comienzos de las acciones son consideradas a manera de "presagios" porque su influencia sobre aquéllas pasa inadvertida. De mayor importancia es la segunda parte de este ensayo apologético. "Médicos eminentes" han reconocido que "en modo alguno son los sueños indignos de nuestra atención". Alguien sueña, por ejemplo, que atraviesa el fuego y éste lo quema. Es aconsejable entonces examinar las partes del cuerpo que pretende fueron quemadas. La causa del sueño puede haber sido una "leve calentura" debida a modificaciones patológicas, que por las razones más arriba mencionadas escapa a la percepción durante el estado de vigilia.

8. Si por tanto no se rehusa toda significación a ciertas categorías de sueños, la actitud de Aristóteles ante este problema es preponderantemente la de un iluminista. Contra la hipótesis de "los sueños enviados por los dioses" objeta él entre otras cosas que los sueños considerados como predicciones divinas no son concedidos a los "mejores y más inteligentes", sino a las "personas comunes". En cierto modo nos recuerda esto a los adversarios del espiritismo, que, actualmente, extráñanse ante el hecho de que los supuestos "espíritus" apenas sepan decir algo mejor que los miembros de cualquier tertulia de comadres de algún villorrio. En cambio no deja el Estagirita de conceder cierta verosimilitud a la telepatía. Al respecto admite relaciones particularmente estrechas entre amigos íntimos y parientes; movimientos —que no determina él— parten de los hombres y son percibidos con mayor facilidad por quienes, también durante la vigilia, más se preocupan los unos de los otros. Aun más oscura que esta tentativa de explicar un hecho misterioso (real o supuesto), es la alusión a aquellas personas propensas a los estados "extáticos", quienes son tan susceptibles a la percepción de los "movimientos ajenos", que, por así decirlo, saliendo de sí mismas desembarázanse del lastre de sus "propios movimientos". Completemos ahora nuestra exposición mencionando

un hecho que en rigor es de otra índole: Aristóteles conoció los fenómenos del sonambulismo y los describió brevemente. Asimismo trató de esclarecerlos en un pasaje perdido de sus "Problemas".

9. "Fantasías" o "fantasmas", tales son, hemos visto, las comunes designaciones para las imágenes sensibles secundarias de toda índole, sean mnémicas u oníricas. ¿Cómo juzga Aristóteles —nos preguntamos ahora— acerca de la verdad o del error en este dominio? Exprésase al respecto en forma no exenta de contradicciones, si bien éstas residen más en las palabras que en el pensamiento. Una vez destácase enfáticamente que la fantasía es radicalmente diferente de la afirmación o de la negación, esto es, de la aserción en general, hallándose por tanto fuera de las categorías de verdad y error. Mas otro pasaje reza que la "mayoría de las fantasías son falsas" o engañosas. La siguiente es la solución probable de esta contradicción. La "fantasía" aislada no constituye una afirmación que pueda contradecir o hallarse de acuerdo con los hechos. Semejante mera imagen de la representación es susceptible de desviarse ampliamente del juicio que reposa sobre el conocimiento y la comprensión, sin entrar en conflicto con él. Así, junto a la convicción que el sol es más grande que la Tierra, conservamos la imagen representativa del sol como "del tamaño de un pie". Pero aun cuando la fantasía no llegue a la pretensión de expresar juicio alguno, nada impide a quien la considera comparar su índole con el verdadero estado de cosas, que en cierta manera ella refleja. Así la condena pertinente, si bien severa en exceso, se nos hace comprensible. Pues la imagen secundaria es ante todo "una sensación debilitada", es decir, una copia que en todo caso difiere gradual o cuantitativamente de la imagen originaria. A ello debe agregarse las combinaciones y entrelazamientos que nacen entre estas copias. Compáralos una vez Aristóteles a las imágenes espejeadas en el agua, que al ser ésta agitada por leves ondulaciones interpenétranse y se confunden al punto de perder toda semejanza con sus originales.

10. Si por tanto las imágenes sensibles secundarias hállanse así impregnadas de errores, ¿qué ocurre al respecto con las propias impresiones primarias? Tampoco aquí es estrictamente rigorosa la consecuencia del pensamiento aristotélico. En más de un lugar sostiénese enfáticamente la veracidad de la sensación, en forma que nos recuerda a los cirenaicos y las declaraciones de Platón en el "Teeteto" (cf. pág. 250 y 561). La impresión sensible —nos dice— no es engañosa, en tanto permanece "en su dominio propio". Yo veo, por ejemplo, algo blanco; sobre este hecho no cabe duda alguna; pero que este algo blanco sea la cara de un hombre, ello puede ser verdadero o falaz. Complace ver aquí la impresión sensible efectiva rigorosamente separada de las conclusiones que de ellas se extraen; tal complacencia, empero, no dura mucho. Porque Aristóteles no captó y mantuvo en su cabal generalidad la idea que aquí asoma. Compruébalo el que una vez nos hable de la veracidad sin excepciones de la sensación, y otra del error, aunque muy leve, "inherente a ella".

Apenas parece esta contradicción admitir otra solución que no sea la siguiente. En una ocasión nuestro filósofo considera solamente los engaños que reposan sobre la incorrecta interpretación de las impresiones sensibles recibidas y se rehusa a reconocer en ellos una limitación de la certidumbre de esas impresiones. La segunda vez recuerda las modificaciones de la impresión sensible debidas a las anomalías individuales (cuyo ejemplo típico era en la antigüedad el sabor amargo que al gustar la miel sienten los enfermos de ictericia) y es llevado a restringir dicha proposición general.

Aristóteles hubiera podido subsumir ambas series de ejemplos bajo un concepto superior. Poco importa que el hombre que él cita, y que ha creído ver un rostro humano blanco, no haya hecho otra cosa que interpretar falsamente la impresión de blanco, o que su error haya comenzado ya más temprano, puesto que siendo daltoniano ha visto de color gris-blanco lo que otros ven rojo; aun en el último de estos casos no cabe hablar de una sensación propiamente incorrecta, ya que como con acierto habíalo hecho notar Demócrito, no es el número lo

que decide acerca de la verdad o de la no-verdad (cf. I, pág, 404). Quien juzgue equitativamente no reprochará mucho esta contradicción al Estagirita. Este descuida una vez una clase de errores realmente poco importantes desde el punto de vista práctico; otra, a fin de ser completo, no desea ignorarla por entero.

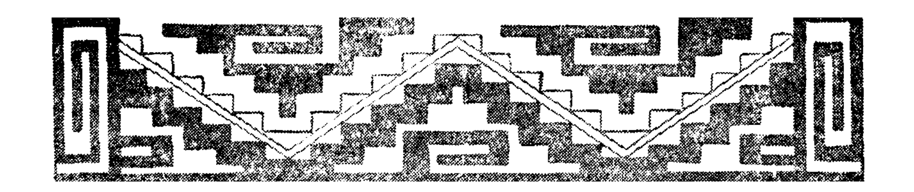
En todo caso hállase excelentemente informado acerca de cómo superar los errores de la sensibilidad a los que nos referimos aquí, sean ellos promovidos por una mala interpretación excepcional o normal, sean motivados por causas físico - fisiológicas o patológicas. Un sentido —más o menos así exprésase en una de sus obras— rectifica las declaraciones del otro: la vista, verbigracia, corrige el error del tacto producido por el cruzamiento de los dedos del que ya hemos hablado (cf. II, 249), al igual que el tacto corrige numerosas ilusiones ópticas. Breve trecho media desde este pensamiento a la consideración que sólo la colaboración de varios sentidos puede orientarnos sobre las propiedades objetivas de las cosas. Sólo por este camino llegan a nuestro conocimiento las cualidades generales (duraderas o variables) de los objetos sensibles, su forma y su tamaño, su número, su reposo o su movimiento. Asoma aquí ahora una de las tan bien conocidas hipérboles aristotélicas (cf. p. 127). Debiendo establecer en forma drástica la ventaja de la pluralidad de los sentidos para su posesor, lo hace recurriendo a una suposición extrema. ¿Qué ocurriría si no poseyéramos más que un sentido, y que éste no fuera capaz sino de una sola especie de percepciones? Supongamos, por ejemplo, que únicamente tuviéramos la vista y que nuestro ojo sólo fuera sensible al blanco; más aún, un blanco (debemos agregar) que no admitiera diferencia alguna de brillo o de matiz, En efecto, una breve reflexión enseñaríanos que todos los objetos del mundo externo se confundirían los unos con los otros; y lo mismo ocurriría con toda distinción entre seres separados y formas, incluso con el movimiento y el reposo.

Precisa notar a tal respecto que en numerosos pasajes relativos a los objetos específicos de los sentidos, atribuyese siempre a la vista solamente el color, con la misma exclusividad

que el olor al olfato. Aristóteles parece tan convencido como más tarde se hallará Berkeley de que la percepción de las distancias, del tamaño y de la configuración, por la vista, es sólo mediata y reposa sobre inferencias. La exposición detallada de esta teoría debía haber formado parte de su perdido escrito sobre óptica, que fué explotado por el gran aristotélico Alejandro. En las obras llegadas hasta nosotros, únicamente habla Aristóteles de la colaboración de la vista con otros sentidos allí donde Berkeley lo hace expresamente de inferencias extraídas de las impresiones luminosas o cromáticas. Fundamentalmente los dos dicen lo mismo, puesto que no es dable sobrepasar la impresión sensible específica sino por medio de una comparación y una combinación, o sea, precisamente, por el camino de la inferencia.

11. De la "fantasía" parte un camino doble: una de sus ramas conduce al pensamiento conceptual, la otra al deseo. Del primero, como ejercicio activo de la razón o "nous". hemos de hablar más adelante. Anotemos aquí únicamente el significativo hecho de que siempre considera Aristóteles el pensamiento conceptual como unido a una representación sensible y condicionado por ella. Con el pensar nos ocurre lo mismo que con el dibujo. Así como nos es imposible dibujar un triángulo en sí y nos vemos obligados a otorgarle un tamaño determinado, tampoco podemos, aun cuando sólo quisiéramos ocuparnos de las propiedades del triángulo, colocar ante nuestros ojos un triángulo cuantitativamente determinado, aunque luego abstrajéramos por completo esta su determinación. Sin fantasía o representación, también el deseo es imposible. Nos referimos aquí ante todo a la fantasía reflexiva o deliberadora. A fin de comprender el papel asignado a la fantasía, es aconsejable examinar, en primer término, las otras dos maneras como el Estagirita hace nacer la acción con la colaboración del saber o de la experiencia. Una vez el deseo aparece "y dice al ser viviente: bebamos". La percepción agrega: "he aquí algo bebible". En seguida bebe. Otra vez el camino seguido es el procedimiento silogístico. "Los hombres deben caminar; yo soy un hombre; yo debo caminar". Claro está, muy bien sabe

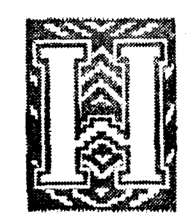
nuestro filósofo que el hombre no siempre es una máquina pensante y apresúrase a agregar a los ejemplos de esta índole la advertencia de que la parte "manifiesta" o comprensible de por sí de tal razonamiento, la premisa menor: "yo soy hombre", es a menudo suprimida en la práctica. No debe sorprendernos que no vaya él mucho más lejos, que no rompa completamente con esta concepción de la acción humana, contraria a la vida. No podía esperarse que el descubridor y sistematizador del silogismo lo redujera, por así decirlo, a la condición de jubilado y limitara su tarea al simple control. Resulta pues sumamente instructivo y placentero reconocer que por lo menos vislumbró a veces este criterio más correcto. Entre la manera de actuar que hemos citado en primer lugar, y que en breve cabe denominar instintiva, y la gobernada por conceptos generales o silogística, aparece en un pasaje de los libros del "Alma" la más arriba citada fantasía "reflexiva" o "deliberadora", siendo caracterizada como sigue. Un ser debe hacer una elección que no le es dable llevar a cabo sin una comparación y sin el descubrimiento de una medida común. Pero la especie de reflexión implicada —más o menos así exprésase— es de índole tan simple o primitiva, "que no parece poseer carácter de opinión; en efecto, carece de forma silogística". Evidentemente, tenemos aquí una confesión que escapa a medias involuntariamente al Estagirita: que hay un pensamiento que no es el pensamiento que obra mediante conceptos, que hay en verdad (como hoy decimos), una conclusión de lo particular a lo particular. Este grado intermedio no se asigna exclusivamente a los hombres, sino aparentemente también a los animales superiores, puesto que se habla de "seres reflexivos", en plural. Sin duda, concíbense estos animales como permaneciendo con frecuencia en el nivel más bajo, el de la acción instintiva. Por último, difícilmente nos equivocaremos prestándole a Aristóteles la idea de que el hombre no desarrollado (el niño o el salvaje), a menudo actúa en este bajo nivel, regido por los instintos, y en ocasiones también el hombre plenamente desarrollado, cuando la pasión lo domina o lo conduce el hábito ciego.



CAPÍTULO XVI

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL ALMA

(Continuación: El problema de la voluntad)



EMOS llegado ahora a la discusión del problema de la voluntad, a cuyo respecto anotamos con anticipación que se nos presentará "relativamente libre de inconsecuencias". Relativa, mas no completamente. Si el tema no rechazara toda determinación numérica, hallaríase uno casi tentado de decir que el Estagirita tenía nueve décimas partes de determinista y una de indeterminista. Su tratamiento del concepto del azar llevó, como hemos visto, a la errónea conclusión de que atacaba la causalidad universal. Con igual injusticia se le hizo defender el libre albedrío como algo moralmente valioso en pasajes donde sólo quería él hablar de actos arbitrarios animales, comunes por igual a hombres y a bestias, a niños y a adultos. Los sentimientos, las tendencias de la voluntad o las cualidades morales son propios del hombre maduro: tal es el punto capital de su doctrina; son modos de comportamiento fijados por el hábito. Mas de aquí por cierto no se deriva que hayamos de considerarlos absolutamente inmutables, si bien no es posible descartarlos o modificarlos fundamentalmente por mero placer, por resolución arbitraria. Cada singular acción de un hombre es una emanación de los sentimientos predominantes en él al tiempo de cumplirla. Podemos (más o menos así exprésase en un lu-

gar de la *Etica)* pegar arbitrariamente a un semejante o deslizarle dinero en la mano; ninguna coerción externa nos obliga o impide hacer lo uno o lo otro. En tal medida, constituyen acciones volitivas, dependientes de nuestro poder. Pero los sentimientos que promueven tales acciones, la brutalidad que nuestros golpes traducen o la acción corruptora manifestada en aquella dádiva, están condicionados por nuestra vida interior: son resultado del hábito y de la educación. No podemos —afirma Aristóteles con todo énfasis y con términos casi similares a los de un determinista moderno— "querer ser (inmediatamente) diferentes de lo que somos". Tan poco le es dable al vicioso librarse de su vicio por un acto voluntario, como al enfermo de su enfermedad. Esta comparación, es cierto, no implica la idea de que una enfermedad moral cualquiera sea más incurable que no importa cual enfermedad orgánica. El tratamiento sistemático, que en un caso pertenece al médico, es en el otro cosa de la cultura y de la educación, siendo ésta también concebible como autoeducación.

Hasta aquí, el pensamiento del Estagirita muévese por entero en las vías del determinismo moderno, que ya los estoicos desarrollaron; sin embargo, al llegar a este punto intérnase en un nuevo e inopinado camino. La atribución, y mucho más la de los actos virtuosos que la de los viciosos, requiere una fundamentación. Ésta, cree Aristóteles encontrarla asignando responsabilidad no a los sentimientos ya formados, sino a los que están formándose. Así pues, dado que la acción particular es la emanación y el resultado del carácter bien o mal formado; más aun, que dicha formación tiene lugar sobre todo bajo la influencia del hábito, y que toda repetición de acciones refirma y fortifica cada vez más el carácter sobre el que se basa tal manera de actuar: la elección del carácter debe haber estado originariamente en nuestras propias manos. Tráenos a la memoria la elección de destinos en la "República" de Platón (cf. II, pág. 509). Grande es aquí nuestra sorpresa, y no menor el número de objeciones que se nos presentan. ¿Cómo, por ejemplo, puede el hijo del

criminal, nacido con herencias viciosas y educado para el vicio, tener plena libertad en tal elección? Pero Aristóteles salta por encima de más de una imposibilidad; no habría sido el poderoso pensador que fué, de haberse simplemente detenido en este punto. No le era factible, junto al poder del hábito que en tan gran medida había reconocido, pasar por alto la influencia del factor aún más poderoso que lo precede: la disposición natural. Al considerar esta última, evidentemente es conmovido en su propia convicción, y su autorreproche toma más o menos la forma siguiente. Contra quienes sostienen que escogemos nuestra disposición cabe objetar que todos aspiran a lo que les parece ser el bien (esto es, ahora, lo provechoso, saludable o placentero). Así pues, si un determinado fin se le aparece a un individuo bajo tal luz, ocurre ello en razón de su representación ("fantasía"). Por ende, sólo de concedérsele (aparte de la elección del carácter) la de la manera de representar, puede mantenerse aquella tesis. Evidentemente, muy difícil resúltale a nuestro filósofo concillarse con tal concesión. No puede olvidar que la disposición natural entra aquí en juego, y que incluso desempeña un papel decisivo. ¡Y cómo no podía haber hecho presa en él el temor de que su tesis abarcara un círculo vicioso: elección del carácter fundada sobre las representaciones, pero dependencia de las mismas representaciones respecto del carácter ya adquirido! Invádenlo así sentimientos de perplejidad y no puede tomar decisión alguna propiamente dicha. Del modo más vigoroso imaginable formula la opinión adversa: "Para el bueno como para el malo el fin de la vida es fijado por la disposición natural o de cualquier otra manera, y lo hace suyo como tal". Pero de inmediato las consecuencias de esta concesión atemorízanle; ríndese prisionero de las opiniones populares expandidas ampliamente, que se siente incapaz de transformar, y exclama: "Si todo esto es verdad, ¿cómo entonces puede la virtud ser más voluntaria que el vicio?". A fin de no comprometer el libre albedrío, y por ende, según él, el valor de la virtud, abandona toda la discusión y los argumentos cuya validez no le ha

sido factible rebatir. ¿Ha sido pues en vano la indagación tan lejos llevada, tan fina y profunda en muchos respectos? Quizá no lo fué totalmente. Al cortar el nudo gordiano, pudo el Estagirita esperar convencer a sus oyentes y lectores, pero a sí mismo no se convenció. Traiciónase ello en su tono, que de oración en oración se va haciendo cada vez más incierto y tímido; pruébalo la constante acumulación de reservas, limitaciones, condicionalidades. En el comienzo de la discusión desígnase al hombre "autor" de su carácter; pronto sólo lo es "por así decirlo"; luego "en cierta medida"; por fin, llámalo únicamente como "coautor, en cierta medida", de su índole anímica. Es éste el lenguaje también del determinista convencido. Así hubiera podido hablar el estoico Crisipo, que no negó la influencia de los "actos voluntarios intensivos" ni los retiró de la red de la soberana causalidad, sino que los admitió a título de eslabones intermediarios de la causación universal, y en tanto tales afirmólos inusitadamente valiosos y aun indispensables.

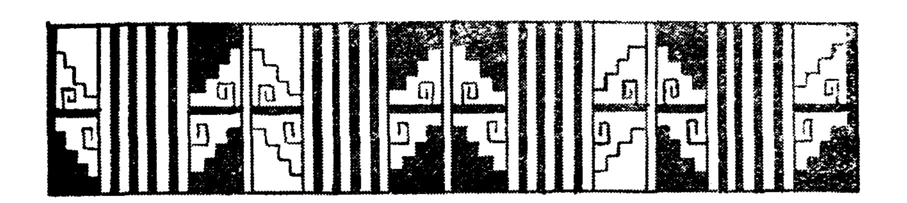
2. Que la particular teoría del Estagirita sobre la libertad no arraigó hondamente en su alma, puede establecerse, creo que con certeza, por otro camino. En lo que concierne a la atribución de la responsabilidad criminal, despréndense de tal teoría consecuencias que Aristóteles hallábase muy lejos de extraer. En efecto, si la responsabilidad del malhechor se derivara sólo de la elección de su carácter, con poco o ningún castigo escaparía el criminal empedernido, al paso que el joven delincuente que acaba de escoger el carácter criminal sufriría la pena más severa. No descubrimos indicio alguno de conclusiones semejantes en nuestro filósofo. No es la consideración de esta primitiva libertad de elección, de su proximidad o alejamiento temporal, lo que determina su juicio en cuanto al castigo reservado a cierto acto, sino simple y solamente la consideración de la "utilidad social", en la cual insiste expresamente, de este castigo. Permanece aquí por entero en el campo de una jurisprudencia conveniente (adicta al principio de la conveniencia), para la cual la aplicación de las penas sólo es justificable en la medida

que parece servir a la prevención de delitos futuros. En este sentido va más lejos todavía que la mayor parte de los criminalistas actuales. Incluso rehúsase a considerar la ebriedad como circunstancia atenuante. Con aprobación cita la ley de Pittacos que castigaba con más rigor los crímenes cometidos bajo el imperio de la embriaguez que los cometidos por personas sobrias. Precisamente, era su intención producir un efecto intimidatorio en los beodos, penando su vicio tan pronto como éste redundara en detrimento de otros. La legislación —lisa y llanamente afirma— debe estimular una clase de acciones (las que propenden al bien común), e impedir las otras (las que perjudican a la generalidad). Cuando a tal propósito emplea palabras como "voluntarias" o "en nuestro poder", en modo alguno piensa en la presunta elección originaria de carácter, sino que como involuntarias entiende meramente las acciones causadas por "violencia externa" o "ignorancia", en la medida que ésta es inevitable. Pero no siempre discrimina con rigor entre ambos significados de estas palabras.

Podemos asimismo agregar que la teoría penal así fundamentada hállase en completa armonía con el determinismo que prevalece en el espíritu de Aristóteles. Admitamos que la pena tenga como fines accesorios la prevención de la venganza particular, impedir que el criminal dañe, o lograr su reforma; si bien apenas puede pensarse en este último efecto dado lo breve de las condenas a reclusión de usanza en la antigüedad: su principal fin es y permanece, no importa lo que se diga, la intimidación. El legislador que tiende a ella puede muy bien aceptar el criterio determinista de la voluntad humana. A la fuerza de los motivos sociales, que considera insuficiente, agrega un motivo determinante más eficaz; procura debilitar las tendencias antisociales instalando en el otro platillo de la balanza un nuevo factor: el temor a la punición —temor que, en el peor de los casos, es decir si no obra sobre el endurecido ánimo del criminal, puede por lo menos que actúe beneficiosamente sobre la más dócil alma del público.

3. El criterio determinista que así predomina en Aristóteles es aparentemente quebrado en un punto que ya hemos tocado a propósito de otra cuestión (cf. pág. 118). Lo que allí en verdad alcanzaba su ataque no era en modo alguno el determinismo, sino el fatalismo, emparentado con él mas no idéntico. Si todo ocurre de necesidad, léese en ese lugar del tratado sobre la interpretación ("hermeneia"), no queda para la acción humana y la deliberación que la precede lugar alguno. El hecho de que la "reflexión" humana y los actos que ella promueve intervengan con frecuencia en el curso de las cosas, impele al Estagirita a protestar contra la mecanización de la totalidad de lo que ocurre sobre la tierra. Debe notarse que aquí Aristóteles no habla propiamente de la acción humana, que por consiguiente, en oposición al fatalismo no desea destacar tanto el llamado libre albedrío cuanto la capacidad de "reflexión", el "aconsejarse consigo mismo" y actuar con arreglo a ello. Si se le hubiera requerido ampliar su visión, por cierto no habría negado que incluso tales reflexiones poseen en cada caso una historia previa, que se hallan determinadas por el saber y la capacidad de pensamiento de quien reflexiona, y no menos coloreadas por sus emociones —cosa ésta que en otra parte nuestro filósofo reconoce y destaca. Pero en esta vez la distinción entre lo que un pensador posterior (Epicuro) denomina la "necesidad automática", es decir el encadenamiento causal de hechos materiales puros de un lado, y del otro la intervención de los procesos espirituales humanos y las acciones condicionadas por ellos, lo ha impresionado tan hondamente que por un momento pierde de vista el común fundamento causal de ambas suertes de procesos. Al respecto habríamos podido recordarle al viejo Heráclito, por quien precisamente no profesa gran estima y al que ya hemos elogiado por haber "elaborado generalizaciones universales que como una inmensa cúpula cubren ambos dominios del conocimiento humano (la vida de la naturaleza y la del espíritu)" (cf. I, pág. 101). En primer término entre estos criterios hallábase el reconocimiento de la legalidad soberana que reina por igual en

ambas esferas. Los tardíos continuadores de Heráclito, los fundadores del estoicismo, pudieron por su parte descuidar con frecuencia excesiva la esencial diferencia e inclinarse al fatalismo llevados por los puntos comunes; corresponde en cambio a Crisipo, verdadero creador de la doctrina estoica, el mérito imperecedero de haber sido el primero en discriminar con la mayor estrictez entre la teoría determinista, que sin reserva reconoce el reinado absoluto de la causalidad, y la fatalista, que además ignora o elimina los actos voluntarios humanos.



CAPÍTULO XVII

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL ALMA

(Conclusión: La teoría del Nous o de la razón)

ENETRAMOS ahora en el segundo de los caminos que llevan desde los bajos estratos de la "fantasía" a las más altas formas de la vida espiritual humana (cf. pág. 204) o, para expresarnos más correctamente, ya hemos entrado en este camino más de una vez. Al tratar de los "principios de la demostración" aristotélicos, nos fué dable reconocer en la inducción el instrumento que sirve a la adquisición de ésta como de todas las demás "primeras" verdades (cf. pág. 87). Antes aún, tropezamos con la gradación por la cual se eleva el alma de la primera imagen consolidada de una impresión sensible hasta el arte y la ciencia, es decir a la teoría pura y a la teoría aplicada a la práctica (cf. pág. 66). Los escalones de esta construcción son, hémoslo visto, primero el recuerdo, luego la experiencia, que resulta de la frecuente repetición de impresiones similares, y que no viene a ser más que una "multitud de recuerdos de un mismo objeto". De la experiencia a su vez, o mejor, de todo lo "general que de lo múltiple surge como unidad y alcanza firme consolidación en el alma", vimos precisamente desprenderse el arte y la ciencia.

Los miembros individuales de la serie de los seres vivientes que no poseen sino las más bajas funciones o incluso

funciones menos elementales, ocupan con arreglo a ello un lugar más alto o más bajo en el conjunto del mundo animal. A unos, los más inferiormente ubicados en dicha serie, sólo les es dada la percepción sensible; a los que vienen luego el recuerdo; otros por fin, por mediación del sentido auditivo —sentido sobremanera útil al desarrollo de la inteligencia, pero no absolutamente indispensable, como lo prueba el ejemplo de las abejas—, alcanzan la capacidad de aprender. Los restantes seres animales "viven en las imágenes de la fantasía y del recuerdo", participando en la "experiencia", fase preliminar de la ciencia, "sólo en modo insignificante". Únicamente a los hombres otórgaseles el verdadero entendimiento, la capacidad de formar conceptos generales, que les hace alcanzar la cumbre del pensamiento.

Si bien no poseemos al respecto fuentes directas, el camino de la inferencia asegura el más alto grado de probabilidad al hecho de que el fundador de la escuela peripatética haya seguido en estas líneas de pensamiento las huellas de un original pensador que nuestros lectores hace ya tiempo conocen: el médico pitagorizante Alcmeón de Crotona (cf. I, pág. 182). Así pues, una vez más confrontamos al asclepíades en Aristóteles (cf. Cap. VI). La contraparte del empírico, el platónico, volveremos pronto a encontrarla en su teoría del Nous, no por entero libre de misticismo.

2. Esta teoría, que en última instancia remóntase a Anaxágoras, constituye una de las más discutidas partes del sistema aristotélico. Ya Teofrasto, sucesor inmediato del Estagirita en su escuela, pugnó en vano con sus dificultades. Que su entendimiento no alcanzó a penetrarla cabalmente, es ésta una afirmación que por cierto sobrepuja lo que nos es permitido decir. Mas en todo caso no se atrevía él a señalar con acierto cómo replicar a las obvias objeciones que suscitan las proposiciones esenciales de esta teoría, o cómo defenderla con éxito contra sus atacantes. En efecto, en un valioso fragmento llegado hasta nosotros, expone Teofrasto gran número de aporías irresueltas con tanto énfasis, que su voz semeja más la de un opositor que la de un discípulo.

En base a tal circunstancia cabe inferir con la mayor probabilidad que, quizá en una obra no conservada, el autor de la teoría del Nous no la expuso con claridad y desarrollos susceptibles de facilitar su comprensión y su valor.

La parte de la doctrina aristotélica relativa a la sobrevivencia del Nous o principio racional, recuérdanos de inmediato a Platón, en especial la última fase de su especulación.

Al paso que para nuestro filósofo en lo demás el alma no era por cierto algo corporal, pero sí algo inseparablemente unido al cuerpo orgánico, reivindica para el principio racional en el hombre idéntica prerrogativa que en el "Timeo" de Platón reconocíase al "alma racional", ubicada en la cabeza (cf. II, pág. 449). Por cierto, que tal inmortalidad de ningún modo es individual para Aristóteles. El principio racional, implantado en el hombre antes del nacimiento, vuelve después de su disolución al lugar de donde había venido: al espacio celeste, al éter que es inmaterial a causa de hallarse desprovisto de todas las cualidades físicas excepto las de llenar el espacio y moverse en él. En este conexo permanece Aristóteles en el terreno de una antigua y popular creencia, ya encontrada en Epicarmio y en Eurípides, y que era la manera dominante de pensar en Atenas hacia las postrimerías del siglo V (cf. II, págs. 98s. y 421s.). Así, también acá el discípulo de Platón concilio la enseñanza de su maestro y las creencias populares de su época. De la primera tomó la limitación de la inmortalidad a la parte racional del alma; de la última el retorno del alma al elemento celeste y la extinción de la conciencia individual.

3. No muy lejos hemos de buscar los motivos de esta innovación. Por definitiva y expresamente que afirme Aristóteles el íntimo entrelazamiento del individuo psíquico con el individuo corporal, por decisivamente que se oponga a "la entrada de cualquier alma en cualquier cuerpo" (cf. pág. 190s.), las razones de su actitud contra las teorías pitagóricas y afines cesan de valer en el punto en que el alma aparece como un factor puramente intelectual. Podía la experiencia demos-

trar que la mayor o menor receptividad de determinados afectos pareciera relacionarse con la constitución corporal de los diversos individuos; lo mismo cabía decir de los obstáculos que se oponen a la actividad intelectual; podía, en consecuencia, creerse que la irascibilidad del uno o la estupidez del otro dependieran de sus peculiaridades corporales; la pronta facultad de pensar, tan pronto y en la medida en que entra en actividad, presenta en todos idénticos rasgos. Ninguna diferencia individual se da en las maneras como A y B demuestran el teorema de Pitágoras. Entiéndese aquí que el vehículo de la pura actividad intelectual pudiera considerarse como un factor común a todos los hombres, emancipado de los límites de las particularidades individuales y corporales, y por tal motivo también sustraído a la anatema de la mortalidad; factor cuyo origen hallábase directamente asociado con la divinidad y sólo dotado de aquella especie de materialidad la más alejada de toda materialidad grosera. Nos es dable así penetrar la famosa frase de nuestro filósofo: Sólo el Nous viénele al hombre de afuera y sólo él es divino; nada tiene su actividad que ver con la actividad corporal. Inmediatamente junto a esta frase, Aristóteles denomina "más divina que los así llamados elementos" al alma en general, cuyo asiento es el calor encerrado en el soplo vital (pneuma). Pero en tanto que este calor vital sólo se considera "análogo" a la materia que forma los astros, encuéntrase el Nous revestido con la substancia celeste o éter, siendo por ende el único de naturaleza verdaderamente divina. Paralelo a estas gradaciones corre el progreso del refinamiento que va de la simple materia a la forma pura. Esta escala ascendente comienza, lo hemos visto ya, en la serie de los elementos (cf. pág. 98). Así como entre éstos es el fuego el que más forma es, así el principio de vida o psíquico sobrepasa evidentemente al fuego, mientras que el éter celeste, como vestidura del Nous, ocupa el más elevado lugar en tal jerarquía y se describe como forma pura, desprovista de materia. Puede este analogismo parecemos algo caprichudo: es comprensible, empero, que la parte más elevada del alma, la

más alejada de todo lo puramente material, sea considerada como el vehículo de las más refinadas funciones espirituales, como el principio cognoscitivo al que el hombre debe el saber de las más elevadas y generales abstracciones. Así, de una parte llámase al Nous una materialidad sin o casi sin materia; de la otra "la forma de las formas".

4. Por cierto que todo esto ofreció más de un motivo de crítica. Ya Teofrasto pregunta por qué el Nous se manifiesta tan tarde, puesto que ya entra formado en el embrión. ¿Por qué se muestra el niño carente de entendimiento? ¿Cuáles son las condiciones y las circunstancias que acompañan el despertar de la razón? Cabría creer que el creador de la teoría o bien había escuchado objeción tan obvia, o bien habíala prevenido. Si gustáramos de palabras altisonantes, podríamos describir lo que parece ser su respuesta diciendo que considera que el principio de la adaptación sustituye el del desarrollo. Compara el Nous con los ojos de los animales nocturnos, ciegos para la luz diurna; y la comparación al menos sugiere la idea de que únicamente por habituación gradual al destello de las más altas verdades podemos devenir aptos para percibirlas. Pues como es imposible que Aristóteles niegue tal capacidad al Nous en el hombre, no será conjetura ociosa atribuirle la idea de que el conocimiento pleno hállase condicionado por el hábito y la adaptación del órgano del conocimiento. Con arreglo a ello, y hablando con estrictez, no se fortificaría el Nous en el período del crecimiento; antes bien, ocurriríale más o menos lo que al ojo, que paulatinamente aprende a soportar el brillo de una luz demasiado viva.

Otra de las aporías de Teofrasto refiérese al origen "del olvido, del error y de la falsedad". ¿Cómo es posible —éste es evidentemente el sentido de su pregunta— conciliar semejante pérdida y semejantes perturbaciones de la verdad con la presencia en nosotros de un principio de conocimiento divino, imperecedero e inmutable por su naturaleza? Pero aquí, al planteo de la dificultad sigue al menos una tentativa de resolverla. En efecto, en tono dubitativo agrega: "¿O es tal vez por la mezcla?" Con ello, alude a un punto capital de

toda la doctrina, punto que aun no hemos tratado. El Nous en el hombre es doble, o, al más cuidadoso examen, triple: en él cabe distinguir el Nous activo, el pasivo y la mezcla de ambos. El primero es en rigor el principio divino y eterno: es por completo y en absoluto energía y actualidad; está incesantemente activo, aun cuando no siempre percibamos su actividad. (Digamos de paso que todo ello nos recuerda la ingeniosa frase de Lichtenberg y de Heinrich von Kleist: "Piensa en nosotros"). A este activo principio opónese un elemento de receptividad o de pasividad, comparable a la materia y a la potencialidad como antagónicos a la forma y a la actualidad. Podría hablarse de un intermediario entre la fuerza de lo divino y la debilidad del ser humano. El Nous activo lo hace todo, el Nous pasivo todo lo experimenta. Aquél es inmortal, éste no. En cuanto a la particular naturaleza de este último, muéstrase Aristóteles más parco en palabras todavía que con respecto al primero. Cabe conjeturar, y no sin razones, que el Estagirita concibió su papel sólo con contornos vaporosos, y que sus ideas al respecto no las desarrolló para él con más claridad que para el lector. En un cierto sentido —nos dice Teofrasto— las dos especies del Nous son dos esencias; en otro, una solamente; al igual que es uno el compuesto de forma y materia.

5. Rico en enigmas es este tema, tratado en su mayor parte sólo a través de sugerencias. ¿Cómo hemos de entender la identidad afirmada por Aristóteles del Nous con su objeto? Cómo no hemos de entenderla, es esto algo que en verdad nos es dable averiguar con seguridad más que aproximada. Así como no cabe imputar a Aristóteles una confusión entre la función o la actividad y su objeto, tampoco pudo haber él querido sostener la simple subjetividad de las verdades conocidas por el Nous. Compara, cierto es —otras consideraciones aparte— el Nous activo con la luz, que hace visible y eleva a la actualidad propiamente dicha los colores, cuya existencia previa aunque sólo potencial era objetiva. La correcta interpretación de su afirmación es, pensamos, la siguiente. Al aprehender yo un objeto sensible, queda siempre

junto a la forma conocida por mí, la materia unida con ella, como material meramente dado de hecho, no penetrado por la mente, algo así como un residuo oscuro. Pero tal no es el caso cuando el conocimiento apunta no a ,la cosa concreta, al compuesto de forma y materia, sino a la propia forma pura. Este objeto del conocimiento es conocido completamente, penetrado cabalmente por el espíritu, enteramente absorbido por él. En la medida en que ésta es la tarea del Nous, forma pura él mismo, "forma de las formas" inclusive, cabe llamarlo idéntico a su objeto.

Más todavía: ¿cómo pudo llegar Aristóteles a la hipótesis de que el Nous activo obra incesantemente en nosotros, dado que nuestra conciencia no nos proporciona ningún informe de tal ininterrumpida continuidad del proceso del pensar? La mera presuposición de que no hay dormir sin sueño y que por ende no se da interrupción alguna de la vida consciente, no constituye una respuesta suficiente, pues una cosa es suponer que el juego de las representaciones, la "fantasía", jamás descansa, otra sostener que el intelecto propiamente dicho, la más alta actividad pensante reine sin interrupción. Un recurso mejor para superar esta dificultad, a lo que parece, puede proporcionárnoslo la comprobación de que en ocasiones el resultado de un trabajo mental iniciado surge de improviso en la mente de quien lo realiza sin que éste sepa por qué camino llegó. Pero no nos es precisamente fácil satisfacernos con esta solución. Hemos visto, es cierto, cómo el Estagirita encontró la salida de un problema por lo menos muy similar sin recurrir a la hipótesis de actos intelectuales inconscientes (cf. pág. 197). La emergencia inopinada de un recuerdo cuya busca iniciamos primero abandonándola luego, deberíase a la persistencia del proceso fisiológico suscitado por dicha busca. Y por cierto es posible que esta solución pareciérale adecuada en relación con una esfera ubicada más bajo en su estima, pero insuficiente en cuanto a las funciones del intelecto propiamente dicho. Tal vez la siguiente sea la más probable explicación de este hecho. Aristóteles pudo haber llegado a tal creencia ni bien arraigó

en él la idea de la inmaterialidad del vehículo de los procesos del pensar; apoyada tal vez por la analogía con los astros, animados de incesante movimiento y que al igual que el Nous son "divinos" y ocupan el espacio celeste de donde también procede el Nous.

El Nous, alojado ahora en nuestro cuerpo, es de toda eternidad existente, activo y viviente; no poseemos, empero, ningún recuerdo de su vida anterior ni tampoco de su actividad jamás interrumpida en nosotros mismos. Debía, pues, esclarecerse la contradicción que se daba entre esta hipótesis y el testimonio de nuestra conciencia. La siguiente consideración (en mi entender), facilitó el camino de la explicación. La facultad mental que conserva las impresiones es idéntica, o cuando menos hállase en conexión estrecha con la que las recibe. Pero el elemento espiritual que recibe debe ser, precisamente en razón de tal receptividad, más dependiente, de índole más material que formal, pasible y por tanto también vulnerable y perecedero. En su vulnerabilidad y en la naturaleza perecedera de ella resultante ha de buscarse la causa de la ausencia de todo recuerdo relativo a la historia previa del Nous activo o principio de la razón que opera en cada uno de nosotros. Creemos no errar si, guiados por las indicaciones del Estagirita, hacérnosle llegar por este camino a la división del Nous en una parte actuante y en otra pasiva.

Pero una vez trazada esta división, también a otros fines debía mostrarse útil. Al igual que aquel más alto principio del pensamiento, precisamente en razón de su inmaterialidad no admitía ninguna intermitencia en su actividad, tampoco hallábase sujeto a debilitamiento o corrupción alguna. Allí donde ésta manifestábase innegablemente, atribuíase en primer lugar al principio racional subordinado y pasivo, luego al cuerpo que a su vez alojaba a este principio y a los órganos psíquicos asociados al cuerpo. Así como el cambio del órgano visual devolvería la plena visión al anciano ciego por debilitamiento senil, así el trueque de los órganos psíquicos devolvería su entera fuerza intelectual al hombre psíquicamente debilitado. Con ello recurría Aristóteles al expediente

que siempre tienen listo, no obstante las apariencias contrarias, los defensores del alma indestructible e invulnerable. El músico hállase sano, su fuerza intacta; de las cuerdas desafinadas, empero, sólo puede obtener sonidos desagradables, y ninguno de las cuerdas rotas.

6. Antes de avanzar más, precisa destacar una importante distinción hasta ahora pasada casi siempre por alto. Del Nous habla Aristóteles ora en un sentido estricto, ora en un sentido amplio, pero con arreglo a su costumbre jamás cuida de advertir al lector al respecto. Tan pronto consiste para él en la facultad de pensar en general, aquello "mediante lo cual el alma forma pensamientos y establece hipótesis", tan pronto sírvese del mismo vocablo en oposición a todo conocimiento mediato, a toda prueba y a toda reflexión (logos). La función del Nous concíbela en este caso como un "contacto"; compárala a la percepción sensible como, por así decirlo, un apercibir de orden más elevado, como una capacidad, podríamos decir, de conocimiento racional intuitivo. Este, el Nous en sentido estricto, es el órgano para la intuición de los conceptos.

Es difícil, si no imposible, lograr aquí una plena concordancia con aquella forma de la gnoseología aristotélica encontrada al final de su obra lógica capital y asimismo en algunos lugares de la "Metafísica" (cf. pág. 66 y 93). En la forma de la teoría del Nous que ahora nos ocupa, no se menciona el decisivo papel que asignábase en dichos pasajes a la percepción sensible y a la inducción respecto de la elaboración de los conceptos. El elemento empírico, que allí y en la doctrina derivada de Alcmeón (cf. pág. 216) ubícase en el primer plano de la teoría del conocimiento, retrocede ahora algo; recordándonos esto aquellos residuos platónicos que jamás superó cabalmente el Estagirita (cf. pág. 89-90). Será por tanto conveniente determinar los límites de esta discrepancia con el mayor rigor posible, evitando al mismo tiempo muy cuidadosamente toda exageración.

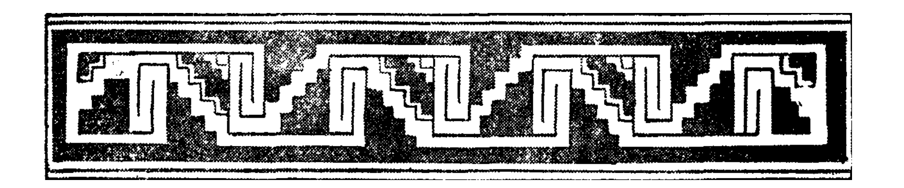
7. Este conocimiento racional intuitivo o intuición intelectual, sólo vale para nuestro filósofo en relación a la for-

mación de conceptos, y secundariamente, en la medida que entren en consideración los juicios, en lo atinente a los que llamamos analíticos mas no a los que denominamos sintéticos; vale para él respecto a los que Kant calificó como juicios de explicación y no en cuanto a los que llamó juicios de ampliación. A la primera categoría pertenecen ante todo las definiciones o determinaciones conceptuales. En este dominio es el Nous tan infalible como la percepción sensible en e) suyo (cf. pág. 202). Las a menudo citadas "proposiciones inmediatas" son seguramente y en medida preponderante, proposiciones que exponen o desarrollan determinaciones de los conceptos. Incluyen ellas, en efecto, una parte del material con que se construyen los silogismos, pero sólo en escasa medida es esto verdad respecto de los axiomas o normas a los que debe corresponder la estructura del silogismo. Es hasta aquí y no más allá que se extiende la actividad del Nous en el sentido estrecho y elevado de esta palabra: ve él sus objetos, los conceptos, no de otra manera que los órganos de los sentidos ven los objetos sensibles. No es capaz de adquirir nuevas verdades, de formar nuevas combinaciones (síntesis). Vemos pues que el apriorismo, con el cual nos hemos topado con frecuencia, sobre todo en las teorías físicas, constituye un ocasional, aunque de ningún modo infrecuente abuso, y no un método elevado a un valor de principio.

Una verdadera contradicción interna parece factible verificar en la teoría del Nous. En efecto, de una parte esfuérzase seria e incansablemente Aristóteles por caracterizar el Nous como una simple facultad, que antes o fuera de su actividad no es nada, que con anterioridad a ella no posee más contenido que una "tabla rasa". Por la otra, asígnale predicados tales como "no mixto", "separable", en rigor únicamente atribuíbles a una sustancia o a una esencia. Asimismo sírvese él en ocasiones, al hablar del Nous, precisamente de esta palabra ("ousía"), A quien en ello vea una falta de claridad y de consecuencia, cabe replicar lo que ya una vez hicimos notar (cf. pág. 101) : que en una semejante hipóstasis de abstracciones, preséntasenos "un defecto y una flaqueza del es-

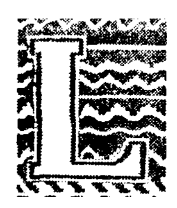
píritu humano que no puede conceptuarse característica de una de sus tendencias particulares", y menos todavía en lo que atañe a un particular héroe del intelecto. En todo caso, no se había Aristóteles percatado de contradicción alguna, puesto que de inmediato agrega a dichos predicados la determinación siguiente: "en su esencia pura energía".

Volveremos a encontrar el Nous y su carácter intuitivo en las doctrinas éticas del Estagirita. Ahora es su naturaleza, repetidas veces celebrada como semejante a Dios o divina, que nos lleva a considerar lo que según una expresión que Aristóteles emplea en su diálogo "De la oración", es el "Nous mismo o algo todavía más sublime que el Nous, es decir la divinidad".



CAPÍTULO XVIII

LA TEOLOGÍA DE ARISTÓTELES



A religión precede a la teología; la emoción y la intuición vaga de lo divino a la aplicación sistemática del pensamiento a las cosas divinas. De ningún modo careció Aristóteles de sentimiento religioso. Con frecuencia exprésase en sus escritos en forma conmovedora, a veces desbordante. Si bien la profundidad de su sentimiento no alcanza la de su maestro Platón, no se hallaba empero desprovisto de ella ni era su espíritu llano y superficial al punto de ser ciego ante las maravillas de la naturaleza, permanecer insensible frente a los secretos de la organización universal, no elevar los ojos con recogimiento a un "más elevado, incógnito" (como una vez lo llamó Goethe. — N. del T.). Pero tan pronto intentaba condensar sus impresiones y moldear su contenido en formas definidas, resultábale inusitadamente difícil conciliar las demandas del sentimiento religioso con las de su pensamiento científico. No ha de asombrarnos por tanto que haya fracasado en su tentativa de crear un sistema teológico concluso y redondeado. Mucho más notable por cierto, es la profunda seriedad con que concibió tal tarea y se esforzó en construir un puente que salvara la grieta abierta entre aquellas antagónicas exigencias.

Monoteísmo salpicado de rasgos panteístas, así ha de calificarse la posición que el Estagirita asumió frente a los grandes enigmas del universo. Siguiendo aquí las huellas de Jenó-

fanes y de Platón, fué impelido, sobre todo por su convicción de la rigurosa unidad de toda la naturaleza, a suponer un Ser reinante sobre todo el universo. Hemos ya visto con qué ardor sostiene la unidad y la singularidad del cielo —ardor que lo lleva hasta identificar la esfera celeste visible con el universo (cf. pág. 136). Su distinción entre los cuatro elementos de la región sublunar y el único elemento de la región celeste superior, entre la mutabilidad de los primeros y la inmutabilidad del último, ni inflige según él ningún perjuicio a dicha unidad, porque nuestra región del mundo sólo representa "una insignificante pequeña parte del todo". Ilustra Aristóteles esta unidad mediante una comparación tomada del dominio del arte dramático, y que repite en dos ocasiones. La naturaleza no es "episódica" como "una mala tragedia", esto es, una tragedia cuyos actos y escenas sólo se siguen los unos a los otros vagamente y sin intrínseca conexión. Asimismo hállase concorde con esto el que al examinar Aristóteles las doctrinas de los filósofos naturalistas, conceda el premio a Anaxágoras con estas enfáticas palabras: "un hombre vino y llamó Nous la causa del orden en la naturaleza y de la estructura de los seres vivientes; y quien dijo esto, apareció como un hombre de buen sentido frente a sus vanilocuentes precursores". La más profunda de sus discusiones teológicas finaliza aprobando y aplicando al gobierno del mundo el verso homérico: "Malo es el dominio de muchos; que sólo uno sea señor y jefe".

2. Mas la cita de Anaxágoras, precisamente, recuérdanos los límites de la profesión de fe monoteísta que tan alta y enfáticamente proclama nuestro filósofo. Parte de estos límites le son comunes con el sabio de Clazomene, otra le es particular. Ninguno de ambos quería imponer al espíritu científico, que exige el reconocimiento de una regularidad estricta e inherente a las cosas propias, mayor sacrificio que el que les parecía absolutamente necesario en beneficio de su dios o ser espiritual. De acuerdo con ello, al comienzo del movimiento rotatorio supuso Anaxágoras una intervención única, espacialmente limitada del Nous, asignándole una interminable serie

de efectos; Aristóteles, por su parte, atribuyó también esto último a la atracción permanente, pero igualmente limitada en el espacio, que el "primer motor" ejerce sobre la más extrema esfera del cielo. Pero tales efectos sólo podían producirlos el Nous o el "primer motor" a condición que las tendencias peculiares de la propia materia, pesadez, ligereza o propensión a los "lugares naturales", cooperaran con dichos impulsos de movimiento o fueran puestos en acción por ellos (cf. I, pág. 253). Tanto las unas como las otras de estas tendencias originarias son, en tanto causas de toda distribución finalista de la materia, de la más elevada significación teleológica, mas al par constituyen un hecho originario, independiente de toda actividad plasmadora del Nous o de la divinidad (cf. pág. 75*s*.).

Por lo demás cabe notar una interesante diferencia entre ambos sistemas, precisamente lo contrario de lo que habríase uno inclinado a suponer de antemano. Anaxágoras, tan próximo a los hilozoístas en el tiempo como en lo atinente a su concepción del ser primordial, hállase, desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza, asaz más libre de su influencia que Aristóteles, comparativamente más tardío. Su física es más mecanicista que la del Estagirita, pues no faltan en éste ocasionales recaídas en la viejísima, y por él negada en principio, teoría de la animación de la materia; muévenlo a ello rasgos por así llamarlos atávicos, que le hacen decir que "en cierta manera todo está lleno de alma" — y esto, en efecto, significa para él algo que obra con mira a fines (pág. 186*s*.). Y que la divinidad no es para él la única fuente del ordenamiento finalista, dícenoslo expresamente donde hablando de las tendencias finalistas de la propia naturaleza, en ocasiones emplea el giro siguiente: "esto quiérelo la naturaleza". Si bien la naturaleza a veces sustituyese a la divinidad en frases como: "nada hace sin objeto la naturaleza", en ocasiones ambas se yuxtaponen como factores de igual valor en la fórmula "Dios y la naturaleza no hacen nada sin objeto", que nos recuerda el spinoziano "Deus sive natura". Vemos ahora que no sin razón hablamos de los rasgos panteístas existentes

en la imagen aristotélica de la relación de su Dios con la naturaleza y el mundo.

Es verdad que cuando en el último pasaje explicamos que a Dios y a la naturaleza se le asignan iguales derechos, dijimos muy poco. Más bien hubiéramos debido, por extraño que suene, hablar de un predominio del principio natural. "Dios y la naturaleza" significa para Aristóteles las fuerzas operantes en la naturaleza, adoradas como divinas, y no la naturaleza de un lado y la deidad del otro existiendo por *sí* misma y actuando independientemente. Y ello por la simple razón de que Aristóteles niega de la manera más franca y categórica todo hacer, toda producción, y no menos todo esfuerzo tendiente a una acción, todo querer y con ello toda voluntad buena y finalista, a la divinidad pura y absoluta. Cierto es que se trató de desvirtuar estas declaraciones tan opuestas a las ideas religiosas corrientes, pero la artificiosidad y la inanidad de tales interpretaciones pudieron demostrarse de la manera más convincente.

Porque los motivos de estas paradójicas afirmaciones no nos son en modo alguno desconocidos. Aquello que nos aparece a manera de límite de la divinidad y de su poder, considéralo el Estagirita resultado de su perfección. Lo absolutamente perfecto no puede hacer o producir, porque al hacer y al producir han de preceder y corresponder un desear y un anhelar, y a éstos una necesidad y un defecto. La acción humana es un medio para el cumplimiento de fines, pero la divinidad perfecta en sí misma no puede tender a un fin u objetivo situado fuera de ella. Asimismo examina Aristóteles la serie de virtudes y excelencias morales, llevándolo ello á la conclusión de que en la esencia de la divinidad no hay lugar para su acción, y por ende para su existencia. Esto es verdad no sólo en lo que se refiere al coraje y a la continencia, es decir la superación de los peligros y las tentaciones que no pueden existir para el Ser. soberanamente perfecto, sino también en lo atinente a la justicia, y por la extraña razón de que la justicia implica un cambio de bienes o alguna otra relación de negocios. La propia bondad, que Platón identificaba con el princi-

pio divino, no encuentra lugar en esta imagen ideal, al menos en el sentido de la benevolencia o del amor. Todo aquello en que se ejerce y se manifiesta la virtud humana, de medírselo con el módulo del Ser supremo, puede llamarse "indigno y mezquino". ¿Qué queda pues como único contenido vital de la divinidad? Pronto lo veremos.

Mas primero cabe observar que por importante que haya sido para la historia de la teología, poco o nada significó el teísmo aristotélico en la vida religiosa de la humanidad. Pues en él elévase la divinidad a tal altura que apenas comunica ya con los inferiores estratos humanos. En ningún pasaje de esta teoría de Dios hablase del padre amante y piadoso, del juez que recompensa y juzga, ni tampoco del providente arquitecto del universo. En su deseo de apartar a su Dios de todo contacto, incluso el más remoto, con la debilidad humana, condénalo Aristóteles al mismo tiempo a una esterilidad completa. ¡Que un Dios tal no haga ni produzca nada, ello es verdad también en un sentido muy otro, fatal podría decirse, a su realidad viviente!

3. ¿Mas de dónde viene, nos preguntamos, esta contradicción entre la ejecución y el designio? "Un *solo* señor y soberano" es elevado al trono del universo. El resultado, empero, apenas es diferente que si el trono hubiera permanecido vacío. "Le roi régne, mais ne gouverne pas" — incluso esta fórmula de la monarquía constitucional no traduce fielmente la posición que Aristóteles asigna al rector del universo.

Dos motivos parecen haber concurrido a originar esta aguda contradicción; el temor a cualquier perturbación del curso regular de la naturaleza y la repugnancia a todo antropomorfismo. Dos motivos éstos altamente estimables, el primero de los cuales no podía conducir sino a la "negación de la intervención sobrenatural" y a la concepción de la "fuente originaria divina" del proceso natural legal, que ya hemos encontrado en los hipocráticos (cf. I, pág. 355). Pero tomados en conjunto y seguidos con rigor extremado, tales motivos llevan más allá de toda teología y concluyen en el agnosticismo. Lo "incognoscible" de Herbert Spencer y el "no cognoscente

ni cognoscible Uno" de Plotino (cf. II, pág. 669*ss.*), tales son las más apropiadas designaciones del concepto de un Dios despojado de toda determinación antropomórfica. Aristóteles o fué demasiado lejos, o se quedó corto. Si hubiera procedido menos o más radicalmente, en ambos casos por igual habríale sido dado evitar una exposición que imprime a su teología el sello de lo grotesco.

Contra toda mitología volvió Aristóteles osadamente sus espaldas. Sólo la conoce en cuanto "accesorio mítico" o "envoltura mítica" de la verdad; pero muy poco quédale como núcleo de esta cascara, pues en toda clase de acción, de producción y de volición, y no menos en toda suerte de excelencial moral, descubre un residuo de antropomorfismo y lo borra con mano resuelta, aunque respetuosa, de la imagen de su divinidad. Y por cierto que aun este poco no subsistiría de no haber faltado aquí a Aristóteles la estricta consecuencia, de no haber llegado a ponerse en contradicción con sus propias y categóricas afirmaciones. Todo hacer es negado a la divinidad, una especie de acción ("prattein") le es empero reconocida, o sea la reflexión contemplativa que la llena de felicidad suprema. Niégale asimismo toda producción y operancia ("poieín"), mas no obstante debe ser ella la fuente originaria de todo movimiento celeste y terrestre; cierto es que ella mueve el mundo como un objeto amado conmueve a aquel que lo ama (cf. pág. 130), esto es, que aunque permaneciendo en reposo ejerce sobre él una atracción irresistible. De esta manera irrumpe dos veces el Estagirita a través de los límites que él mismo se impuso: más violentamente la primera, al alejar la "contemplación" del círculo conceptual de la acción; más subrepticiamente la segunda. Por estos caminos solamente — que cabría denominar clandestinos—, le es dable una visión de la esencia de la divinidad, visión que sus propias declaraciones fundamentales le prohiben.

4. Si bien no hemos podido evitar aquí una crítica incisiva, hallámonos empero distantes de querer con ella menospreciar al gran pensador. Sus flaquezas e inconsecuencias reveíanse al examen atento como el resultado casi inevitable de

dos fuerzas en pugna la una contra la otra. Poderoso era el espíritu científico de Aristóteles, pero no menos lo era el religioso. Ambas corrientes habían de chocar. Al impulso formativo del sentido religioso oponíase la protesta del sentido crítico, que destruía esas formas. Un acuerdo era inevitable. Que éste no se haya logrado a expensas de uno únicamente de los dos elementos en pugna, habla ello en favor del equilibrio psíquico del Estagirita. Pues que en conjunto el rigor lógico haya sufrido menos que el severamente reprimido instinto religioso, era lo que cabía esperar del hombre que en primer término fué pensador, y sólo secundariamente creador de religión. Pero la grave represión de la creación religiosa, el desarrollo tan insuficiente de su concepto de Dios, nos hace fácil comprender por qué el Dios trascendente ideado por Aristóteles haya sido tan invadido por elementos panteístas. Precisamente a causa de que en el sistema aristotélico el soberano del universo es tan ajeno a éste y sólo se relaciona con él a través de los más tenues hilos, porque entre ambos reina, como se lo notó con justeza, un "frío casi glacial", por todo ello sólo puede proporcionar magra satisfacción a las aspiraciones religiosas del filósofo. Tal es el motivo de que él no se prohiba de buscar satisfacción allí donde su pensamiento sistemático enderezado a abolir el hilozoísmo debiera haberle prevenido de encontrarlo: en la naturaleza penetrada por fuerzas divinas, plena de aspiración a fines, en sus elementos y sus creaciones.

Pero a fin de proceder con entera justicia precisa distinguir con más rigor del que hasta ahora hemos venido aplicando, entre lo que Aristóteles quiso y el resultado que alcanzó. El dios de Aristóteles de ninguna manera debía ser un tapagujeros. Antes bien, hallábase destinado a coronar su edificio intelectual, a configurar el puente entre la ontología y la ciencia de la naturaleza. En él debían aunarse la causa conceptual o formal y la causa final y motriz. Como lo ha notado justamente el más eminente historiador de la filosofía antigua, debía concillarse la eternidad del mundo "con su dependencia de una deidad extramundana", puesto que el refe-

rir la existencia del mundo, su orden y movimiento "a ciertos actos de la divinidad" concebidos como eventos temporales habría contradicho el principio de que el mundo no tiene comienzo. Mas cuando inquirimos acerca de cómo cumpliéronse estos grandes propósitos, no nos responden a satisfacción las declaraciones de Aristóteles. Ya es arduo comprender cómo este ser, que de una parte provoca movimientos espaciales, y de la otra vive en beatífica autocontemplación, puede ser la causa final suprema. Dificultades no menos serias suscita la afirmación de que tal impulso motriz origínase en una aspiración de lo corporal a lo divino. La palabra "atracción" que aquí hemos empleado es susceptible de inducirnos a error en cierta medida. Pues cuando nosotros, hombres modernos, hablamos de atracción física, empleamos conscientemente, al menos los de mente más clara, una imagen que se propone describir los hechos, no explicarlos, a diferencia de Aristóteles, quien en casos semejantes se propone una explicación. Y fué así al menos que Teofrasto, su sucesor en la dirección de la escuela, entendió las palabras "como un objeto amado" (pág. 130). Pues entendiendo de tal modo esta expresión no le fué dable retener una honda objeción: "Si un deseo, en particular un deseo enderezado hacia lo mejor, no tiene lugar sin actividad psíquica, hállanse entonces también animados los mismos cuerpos movidos de esta manera". Así pues, el alumno familiar del Estagirita habíale ya reprochado el retorno al hilozoísmo, que acaba de ser objeto de nuestras observaciones críticas.

De dos fuentes deriva Aristóteles la creencia en los dioses: de la impresión que sobre los hombres de los tiempos primitivos produjeron los fenómenos celestes, su regularidad y su finalidad, de una parte, y la suscitada por los fenómenos psíquicos, de la otra. En relación con los últimos recuerda, en uno de sus escritos populares, las predicciones de los sueños y las revelaciones que a la hora de la muerte experimenta el alma, más separada del mundo externo e incluso del cuerpo que durante el sueño; revelaciones en las que se vió un producto de la inspiración divina. En los escritos didácticos no

encontramos semejante defensa de la Creencia en Dios. Podemos por tanto escoger entre dos alternativas. O bien ver aquí una mera conjetura respecto a la teología primitiva, basada por otra parte en pasajes de los poemas homéricos; o bien una opinión aprobada por el propio filósofo, aunque de tomar en cuenta la explicación racionalista de los sueños expuesta en sus obras didácticas debería pertenecer a una más temprana fase de su pensamiento filosófico. Esta última conjetura expresada por una autoridad de nuestros días, no podemos nosotros aceptarla.

5. Con gusto aprovechamos esta oportunidad de llamar la atención sobre ciertas reglas de método que los expositores modernos suelen descuidar con frecuencia excesiva, en particular cuando desean poner en boca de Aristóteles algunas de sus propias ideas favoritas. En caso de conflicto, hemos de preferir invariablemente los tratados didácticos a los diálogos populares, los cuales, precisamente porque son populares, acomódanse a menudo con las opiniones corrientes; además, han llegado hasta nosotros fragmentariamente y sin indicación alguna relativa a la distribución de los personajes. Más aún: asimismo en los tratados hemos de distinguir cuidadosamente entre los desarrollos sistemáticos que tratan expresamente un tema, y las declaraciones o alusiones entremezcladas en otros conexos y por ende con facilidad modificadas por éstos. No siempre es capaz el Estagirita de renunciar a un argumento favorable a la tesis que se halla defendiendo a causa de que las premisas de que aquél se deriva no armonizan plenamente con sus personales convicciones. Es cierto que a veces tranquiliza, podríamos decir, su conciencia científica por la forma hipotética de la argumentación ("si por otra parte es verdad que. . ."), o agregando una reserva ("como se piensa" o "como parece ser"). Mas hágalo o no, la alegría que le produce la acumulación de pruebas (cf. pág. 159s.), el placer que siente en el ejercicio de su virtuosismo dialéctico, el deseo de aplastar una opinión antagónica bajo el número no menos que bajo el peso de las objeciones, por fin su respeto hacia todo lo tradicional, en lo que tanto gusta de reconocer huellas

y rudimentos de la verdad cuando menos — todo ello aúnase para hacerle no demasiado puntilloso en la aplicación de sus argumentos y no rara vez llévalo a cambiar de punto de vista.

No hay medio más seguro para obstaculizar el camino hacia el entendimiento del Aristóteles genuino que olvidar por completo las circunstancias que acabamos de enumerar, tomando muy en serio cada una de sus declaraciones, incluso las que hace de pasada, siguiéndolas hasta en sus más extremas consecuencias y luego, en caso de conflicto entre los resultados de tal método interpretativo y el reconocimiento de sus teorías clara e inequívocamente expresadas, decidirse en favor de los primeros. A qué enormidades es susceptible de conducirnos este falso método, nos lo demostrará un ejemplo que precisamente tomamos del campo de la teología. Con el objeto de probar que Aristóteles no niega todo hacer y producir a su Divinidad, se ha invocado entre otras una frase de la "Retórica" que dice así: "El demonio es o una divinidad o la obra de una divinidad; quien admite aunque sólo sea esto, supone la necesidad la existencia de dioses" (adviértase el plural). Esto, empero, es simplemente la repetición abreviada de un argumento que Platón pone en boca de Sócrates defendiéndose a sí mismo y a su demonio; por otra parte, no lo trae a colación Aristóteles sino como uno de muchos ejemplos de un determinado modo de demostración, el que parte de una definición. Inferir de tales declaraciones una conclusión acerca del contenido de las doctrinas aristotélicas, puede muy bien calificarse como el colmo de una arbitrariedad caprichosa que se condena a sí misma.

6. Con anticipación nos referimos a una de las pruebas aristotélicas de la existencia de Dios, la prueba teleológica o final. Señalamos su elaboración insuficiente y la contradicción que se da entre la tarea asignada a la divinidad y la imposibilidad del dios aristotélico para cumplirla. Todo ello no obstante, tal prueba ha de considerarse con mucho la más importante por sí misma (cf. I, pág. 409).

Al esforzarse por demostrar la existencia de un absoluto, en oposición a lo relativo, único que se da a la experiencia hu-

mana, metióse el Estagirita en otro camino. Donde hay un "mejor" —de este modo dice el más convincente de sus argumentos al respecto— allí también debe haber un "óptimo". Puesto que el conjunto de los seres nos revela una jerarquía, un progreso de lo menos a lo más perfecto, cabe concluir una culminación o punto final de esta serie, un mejor absoluto. Al decir esto el filósofo ha dado aquel paso fuera del mundo de lo relativo cuya legitimidad será cuestionada por todo el que crea que el conocimiento humano hállase confinado en dicho mundo y prohibida toda mirada a lo absoluto. No muy lejos preséntase —digámoslo de pasada— otra objeción: con el mismo derecho que inferimos la existencia del bien absoluto es dable inferir la del mal absoluto. Si hay una jerarquía del bien, no puede cuestionarse la existencia también de una jerarquía del mal; y si a partir de la primera es dable deducir la existencia del bien absoluto, asimismo se podrá de la segunda concluir la realidad del mal absoluto. La misma línea de pruebas que nos eleva a una divinidad, nos conduce, de proseguirla en sentido contrario, a un principio malo del universo, llamémosle diablo o no importa cómo. Aquí, no sólo los adictos a religiones dualistas como el zoroastrismo opónense a él, sino incluso su propio maestro, puesto que éste, al menos en una de las fases de su desarrollo, estableció un alma mala del mundo junto a la buena (cf. II, pág. 616).

El tercero de estos argumentos capitales no guarda, cuando menos directamente, relación alguna con lo absoluto; su núcleo es más bien una tentativa de resolver la cuestión del origen del movimiento.

De manera poco rigorosa, a que tenemos que conceder empero cierto acogimiento, la existencia de un motor inmóvil es probada en un pasaje que Aristóteles formula no sin reservas. "Es probable por no decir necesaria" la suposición de que de las tres hipótesis posibles en sí mismas no sólo se realicen dos, sino también la tercera. Conocemos por experiencia lo que es movido y mueve y lo que es movido y no mueve; ¿cómo iba a faltar entonces la tercera de las combinaciones factibles (la cuarta, puramente negativa, o sea

del no movido no moviente, queda legítimamente fuera de la cuestión), o sea la del motor no movido? Ejemplos típicos de los dos primeros casos son (agreguémoslo a título de esclarecimiento) los siguientes. Ponemos en movimiento una esfera, que al rodar, choca con una segunda esfera y la saca de su estado de reposo. Mas asimismo nos es dable fijar esta misma esfera e imprimirle un movimiento meramente rotatorio, en el cual no hace ella más que girar alrededor de su eje, sin ejercer al exterior nigún efecto percibible. En la naturaleza, los vientos y las corrientes desempeñan el primero de estos papeles, las esferas celestes que giran sobre sí mismas, el segundo. Junto a los dos casos que acabamos de ejemplificar, del motor movido y de lo movido no motor, preséntase, cuando menos en tanto exigencia de la arquitectura del pensamiento, la realización de la tercera posibilidad, la del motor no movido. Esta demanda debe precisamente satisfacerla en grande el dios de Aristóteles. Su cumplimiento en pequeño por la atracción de los imanes, que él considera simple curiosidad, y otros fenómenos análogos, no basta, evidentemente, a los amplios requerimientos del Estagirita.

7. Pero no sólo a título de necesidad de la simetría lógica preséntasenos el "motor inmóvil", sino también como un indispensable auxiliar de la explicación física del mundo.

"Dios mantiénese tranquilo como un ratón, y por tal motivo muévese el mundo en su derredor" — esta humorada de Gottfried Keller podría colocarse a manera de epígrafe de la teoría del primer motor. Los movimientos que ocurren incesantemente en un universo sin comienzo ni fin temporal, deben resultar de un último motor, de lo contrario habríamos de suponer un regreso al infinito, lo que es imposible. Que este primer motor pueda moverse a sí mismo, es ésta una hipótesis sobre la cual detiénese y discute Aristóteles largamente; por fin, aunque en verdad sin refutarla, la rechaza. Pues difícilmente es dable ver una refutación en la referencia al hecho de que en lo semoviente cabe discernir conceptualmente dos factores, el que obra y aquel sobre el que obra. Pues si Aristóteles, en efecto influido también aquí por Platón, tomó

de éste su idea directriz, o sea, de que el origen de todo movimiento es psíquico, deseó él formularla con mayor rigor y materializar en cierto sentido, si es legítimo expresarnos así, el elemento psíquico en cuestión. Trasúntase ello en su tentativa de localizar al motor inmóvil en un lugar del espacio universal, con lo cual sufre evidentes perjuicios su naturaleza espiritual pura, en otros lugares reivindicada con la mayor vehemencia.

Pero de inmediato la pretendida demostración de esta primera causa de movimiento entrelázase con el resultado ya expuesto de que la combinación de ideas "no movido motor" debe hallarse representada en el cosmos al igual que las dos combinaciones análogas, realizadas en amplia escala. No ha de asombrarnos que estas dos series de pensamientos conduzcan al resultado siguiente: que es precisamente en lo moviente no movido donde ha de reconocerse la fuente originaria de todo movimiento, buscada en vano en otras partes. Este resultado necesitaba, de un lado, ser apuntalado por consideraciones de generalidad más amplia aún, y del otro, ser perseguido en sus consecuencias. Ambas cosas a veces tienen lugar simultáneamente.

La más alta generalidad involucra la teoría de que todo devenir, o sea, en términos aristotélicos, todo pasaje de lo que con anterioridad existía sólo potencialmente a la existencia actual, es producido por algo actual. A título de ejemplos menciona la procreación de un hombre por otro y también la formación de un profesional, un músico verbigracia, por otro de la misma profesión. Aplícase luego esta comprobación al principio supremo del universo, infiriéndose que la esencia de tal principio debe ser actualidad plena o energía pura. Pues tan pronto se incluyera además de esta actualidad un elemento meramente potencial, es decir algo condicionado y dependiente de otros factores, peligraría su actividad completa e incesante. Por tanto, si ese principio supremo del universo es idéntico a la causa motriz suprema, precisa que también esta última se halle sin elemento potencial alguno, pues de lo contrario podría a veces fallar e interrumpir su

actividad. La esencia del motor inmóvil debe en consecuencia hallarse libre de toda materialidad, a fin de que no la manche potencialidad alguna. Derívase de aquí que no debe entrañar ella ninguna pluralidad. Esto implica la no posesión de partes o, con otras palabras, que es espíritu puro. Su vida es pensamiento; este pensamiento, empero, sólo puede dirigirse a lo mejor, vale decir hacia sí mismo, y es precisamente esta autocontemplación que lo llena de felicidad suprema. Aquello que nosotros, hombres, sólo en ocasiones experimentamos, en momentos de gracia, esto y mucho más experiméntalo perpetuamente la divinidad. La larga serie de demostraciones transfórmase por fin en un himno de alabanza y finaliza con una exclamación: "¡Tal es el principio supremo del que están suspendidos el cielo y la naturaleza entera!".

8. Pero quizás desde hace rato más de un lector encuéntrase impaciente por interrumpirnos con una serie de preguntas: ¿qué hay del punto de partida de esta larga cadena de pruebas? ¿De dónde la confiada seguridad del filósofo en cuanto a los efectos que se ve compelido a atribuir a una tan extraordinaria causa? Suponiendo que únicamente el "motor inmóvil" pueda garantizarnos la eternidad de los movimiento celestes percibidos por nosotros, ¿de dónde sabemos que tales movimientos existen de toda eternidad y durarán por siempre? La manera como Aristóteles responde afirmativamente a estas cuestiones no es en todos los casos aquella que nosotros, hombres modernos, nos hallamos dispuestos a aceptar. Cree el Estagirita en la revolución sin comienzo ni fin de un cielo único, revolución causada por el motor inmóvil, y a su vez causa por su parte de todos los movimientos que ocurren en el universo. Este cielo único y su revolución son empero puramente ficticios. En el lugar del cielo único de nuestro filósofo ubica la ciencia moderna astros aislados, grupos y sistemas de estrellas situados en los más diversos planos y a las más variables distancias de nosotros y los unos de los otros. Pero por significativa que desde otro punto de vista sea esta transformación de la imagen aristotélica del universo, carece de importancia decisiva respecto de la

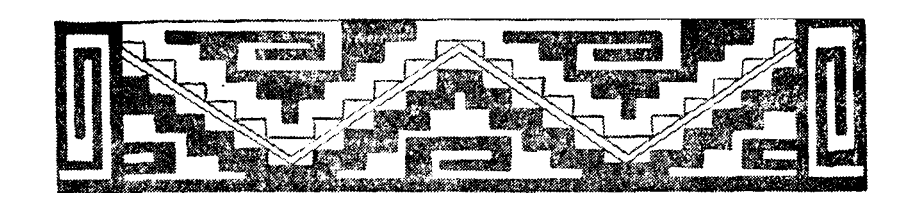
cuestión que aquí nos ocupa. O, cuando más, sólo importa en el sentido de que allí Aristóteles habló de un movimiento único, eterno y uniforme, del que nada sabemos nosotros, y que, también en este respecto, la diversidad ocupa el lugar de la unidad otrora supuesta.

El telescopio y el espectroscopio han desarticulado el cielo único en mundos innúmeros, y reemplazado su constitución homogénea e inmutable por una sucesión variada de estados cambiantes. Creemos poder distinguir entre mundos que nacen y aquellos que ya existen y que en el presente no se modifican de manera perceptible, y entre estos últimos y los que se encuentran en proceso de desaparición. Pero si con todo ello ha sido derrumbada la barrera que separaba el mundo celeste inmutable de Aristóteles y su mundo sublunar sujeto al cambio y a la transformación, el núcleo auténtico del problema permanece intocado. La cuestión del origen del movimiento impulsó a Aristóteles a aventurar las hipótesis más osadas simplemente a causa de que fué él mismo quien la suscitó. Si le trazamos a nuestro deseo de saber límites más estrechos, si incluímos el movimiento, tanto el molecular —desconocido para Aristóteles—, como el de masas, entre las propiedades originarias de la materia, indudablemente no habremos resuelto aún el problema del origen del movimiento. Antes bien, yérguese ante nosotros una y la misma oscuridad impenetrable, la que envuelve el conjunto de los problemas relativos a este tema, inaccesibles por igual a la inteligencia humana.

No indagaremos acerca del origen del movimiento de la materia más que acerca del origen de la materia misma y sus otras propiedades. Tal era más o menos la posición de los atomistas y, en lo esencial, también la de todos los más antiguos filósofos naturalistas. Mas cuando, extraviados por la engañosa apariencia de reposo ofrecida por los objetos materiales de tamaño medio, y desprovistos de los geniales presentimientos de un Heráclito y de un Leucipo, separóse lo que en realidad se halla unido, la materia y su dotación de energías, sólo entonces se planteó una cuestión a la que

únicamente podía responderse mediante las más temerarias conjeturas (cf. I, pág. 387). Nos hemos hecho al par más maduros y modestos, no más orgullosos, sino más humildes, puesto que no encaramos una parte de estos enigmas como más soluble que la otra y no asignamos ya a la sabiduría humana la tarea de levantar el velo que cubre todo primer comienzo.

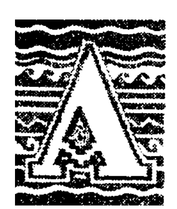
En términos generales nos hemos referido ya a la localización del motor inmóvil y a la manera cómo debía éste producir los movimientos cósmicos. A fin de esclarecer nuestras ideas al respecto precisa examinar las teorías astronómicas de nuestro filósofo. Dado que para Aristóteles apenas es la divinidad otra cosa que el primer motor y ejerciendo éste sus efectos por mediación de las esferas astrales y de los dioses inferiores o espíritus que las guían a través del espacio, al abordar su astronomía no abandonamos el terreno de su teoría de las cosas divinas.



CAPÍTULO XIX

LAS TEORÍAS TEOLÓGICAS DE ARISTÓTELES

(Continuación y fin: la astronomía aristotélica)



RISTÓTELES no se considera a sí mismo un especialista en astronomía o matemáticas. Al ocuparse de estas materias refiérese —lo hemos ya anotado una vez— al juicio del "experto" o del "competente" con mayor frecuencia que en otros lugares (cf. pág. 146). Si en este campo, por tanto, merece menos que en todos los demás la gloria del descubridor y desbrozador de caminos, aparécennos empero sus fracasos bajo muy diferentes luces según enfoquemos nuestra atención sobre sus causas o sus efectos. Resulta difícil impedirse un gesto de descontento cuando vemos cómo teorías falsas, desde tiempo atrás combatidas e impugnadas, fueron reafirmadas, especialmente por la autoridad del Estagirita, y mantenidas por miles de años (cf. pág. 69 y 136, II, pág. 666*ss.*). Mas nos sentimos inclinados a un menos riguroso juicio cuando pensamos en las dificultades que siempre se opusieron a la entrada de una sola innovación, aunque poderosa, en el edificio de la ciencia. Pensamos aquí en la teoría geocéntrica, abandonada ya por los ulteriores pitagóricos y luego por Platón en su fase última (cf. I, pág. 145*s.*, II, pág. 622) y no obstante retomada por el discípulo de este último.

Sorpréndese uno ante todo de la magnitud de la con-

tradicción en que Aristóteles incurre. De ningún modo ciérrase él a los progresos cumplidos por las investigaciones de los especialistas. Conoce y aprueba el resultado de los cálculos que estiman la circunferencia de la tierra en 400.000 estadios (algo más de 74.000 kilómetros, o sea, digámoslo de paso, poco menos del doble de su tamaño verdadero). Pero esta circunferencia —para expresarnos con sus propias palabras— "es pequeña parangonada con la magnitud de los otros astros" y "poco menos que nada significa en relación con el entero edificio del cielo". Así, a propósito de esta cuestión exprésase nuestro filósofo en forma casi igual a como lo hacemos nosotros cuando llamamos nuestro planeta un pequeño punto en el espacio universal. No sin mordaz ironía recuerda la opinión de los antiguos, quienes "hicieron construir todo el resto del cielo alrededor de este lugar a causa de su dignidad". No obstante, sostiene con absoluto rigor la posición central de la tierra y su estado de reposo, pues inclusive niega su rotación alrededor de un eje. La impresión que al pronto tiene uno es que Aristóteles guardara celosamente un bien heredado de la prehistoria científica, aun habiendo rechazado sus fundamentos. Difícilmente creemos en nuestros ojos al verlo censurar con la misma severidad el desmesurado tamaño que otrora atribuíase a la circunferencia terrestre y luego la consecuencia derivada de la opinión contraria: "la tierra es un astro entre astros".

En esta notable polémica, mitad dirigida contra el viejo Platón y mitad contra los pitagóricos, debemos detenernos por un momento. La teoría de los ulteriores pitagóricos últimamente citada por nosotros, uno de los actos de emancipación más audaces y geniales del espíritu humano, sólo es mencionada por el gran pensador para rechazarla. Y para rechazarla sobre la base de sus autores "situaron el razonamiento por sobre los hechos". Apenas cabe imaginar un ejemplo más vigoroso de ironía inconscientemente dirigida contra sí mismo. ¿Puede ser éste el lenguaje del hombre que tan a menudo ubicó la dialéctica por encima de la experiencia en su propia práctica científica, y que con tanta frecuencia

dedicóse a las más temerarias construcciones apriorísticas —recuérdese su teoría de los elementos? ¡Qué advertencia en este veredicto que vuelve sobre el juez que lo ha dictado! Dícenos de los adversarios de la teoría geocéntrica que querían ellos despojar a la tierra de su posición central "porque no la creían digna, puesto que el lugar más noble pertenece al cuerpo más noble, y porque éste no es la tierra sino el fuego". Aun admitiendo que una inferencia apriorística de esta índole ocasionalmente hayase puesto al servicio de la más beneficiosa verdad, siéntale muy mal a Aristóteles considerarla en forma despectiva, ya que de continuo operaba él con prejuicios de carácter precisamente similar, aplicaba el mismo predicado de noble al movimiento dirigido hacia arriba, y no se cansaba de hacer de la perfección del círculo y de la esfera los fundamentos de su teoría. Lo más extraño, empero, es que el filósofo que tan por encima se elevó de las fundamentales suposiciones de la doctrina geocéntrica, tratara de defenderla y de remozarla.

En efecto, era natural y casi inevitable que se asignase a la Tierra una posición de privilegio en el centro del universo mientras no se viera en los astros otra cosa que la luminaria del cielo y en éste sólo una cubierta abovedada perteneciente a la tierra, en una palabra, en tanto que la "tierra infinita" fuera todo y el cielo, por así decirlo, nada. Pero tan pronto húbose invertido esta relación, cuán absurdo nos parece que se haya continuado imaginando que lo inconmensurablemente grande girara alrededor de un cuerpo en comparación insignificantemente pequeño, y éste siguiera siendo considerado su centro.

2. Corresponde recordar aquí las "circunstancias atenuantes" susceptibles de influir nuestro juicio sobre esta falta científica (cf. pág. 75). En primer lugar, si fué ante todo la autoridad de Aristóteles que durante muchos siglos protegió la ilusión geocéntrica, no fué él, por cierto, el único seducido por su hechizo. Su gran contemporáneo, Eudoxo de Cnido, uno de los más eminentes astrónomos de todas las épocas, participaba en su error, y con toda seguridad no

había sido influido al respecto por nuestro filósofo, que en estas cosas apenas podía ser considerado más que un lego educado. Basta esta circunstancia para probarnos que la teoría geocéntrica poseía de por sí una vitalidad intrínseca y poderosa, independiente de todo arbitrio individual. Más netamente demuéstranoslo todavía un hecho particularmente memorable en la historia de la ciencia, que séanos permitido citar con anticipación. Un siglo después de Aristarco de Samos, al que como creador de la teoría heliocéntrica es lícito llamar el Copérnico de la antigüedad (cf. I, pág. 155), Seleuco de Seleucia retomó esta hasta entonces descuidada teoría tratando de fundamentarla mediante una serie de pruebas que nos son desconocidas. Mas tampoco él recibió la recompensa merecida. En efecto, la ya dos veces expuesta correcta doctrina, pero todavía no demostrable con estrictez, fué rechazada por el más famoso astrónomo contemporáneo, Hiparco (alrededor de 150 antes de J.C.). A partir de entonces juzgósela definitivamente desechada. Enterrósela, y permaneció en su féretro hasta que por fin el inmortal canónigo de Thorn despertóla de su muerte aparente a una nueva y eterna vida.

La verdadera fuerza del criterio geocéntrico reposaba en la circunstancia de que la teoría opuesta, como dice Paul Tannery, "significa un inmenso progreso desde el punto de vista de la mecánica y la física, mas no ofrecía ventaja alguna desde el geométrico, no superado por la astronomía de los antiguos". Hiciérase girar la tierra alrededor del sol, o el sol alrededor de la tierra, no resultaba de ello ninguna diferencia en cuanto a la posición relativa de ambos cuerpos celestes. Si el tren en que yo estoy sentado comienza a andar, o aquel sobre la vía próxima que yo miro (en dirección contraria este último), es ello de mucha importancia respecto de su relación con lo circundante, pero nada significa para su relación mutua. Planteábasele así una inusitada exigencia a la imaginación científica, sin ofrecerle suficiente recompensa por tan enorme esfuerzo. Y aun había más. Cuando, al precio de tal esfuerzo, húbose roto las cadenas de la

ilusión sensorial, confrontóse una segunda y no menos ardua tarea. Obedeciendo a las demandas del pensamiento, habíase proclamado apariencia el reposo que percibimos, y realidad un movimiento no existente para nuestros sentidos. Reclamábase ahora, en obediencia a las mismas exigencias intelectuales, las consecuencias de dicho movimiento; éstas, empero, no se producían. Incluso cuando en diferentes estaciones y por tanto desde puntos muy lejanos el uno del otro de la presupuesta órbita terrestre, apuntábase a un astro fijo, no se hallaba una diferencia notable y mensurable en las distancias angulares (ausencia de la paralasis anual). La magnitud de las distancias, en efecto, compensaba la magnitud de los cambios de posición. Así es como juzgamos nosotros, desde que los perfeccionados instrumentos y métodos de nuestra época lograron por fin superar en cierta medida las dificultades que en este sector se presentan. Para la mayoría de los viejos astrónomos, sin embargo, que no veían tan lejos como el gran Aristarco y sus poco numerosos adherentes, era casi inevitable la conclusión de que el observador se encontraba siempre en un mismo lugar del espacio o, con otras palabras, que la tierra permanecía en eterno reposo. Muy lejano hallábase aún el conocimiento de la verdadera realidad, el triple e incesante movimiento de nuestro planeta: rotación, traslación alrededor del sol y desplazamiento en el espacio de todo nuestro sistema solar acompañado de cierto número de estrellas fijas vecinas.

3. Volviendo ahora al intento aristotélico de explicar los fenómenos del cielo, hemos ante todo de procurar no hacer intervenir analogías modernas, sino mantenerlas a distancia. Para no pocos pensadores antiguos, y para nadie más que para el Estagirita, un abismo infranqueable abríase entre las cosas del cielo y las de la tierra. Aquello que nosotros entendemos como explicación de los fenómenos celestes, el referirlos a fuerzas universales que prevalecen en la tierra como por doquier, todo ello érale por entero extraño a la mente del Estagirita. Aun cuando se hubiesen dado las condiciones necesarias de la gran hazaña intelectual de Newton,

incluso si tal hazaña hubiérase cumplido ya y sus resultados fueran conocidos por nuestro filósofo, mucho habríale costado reconciliarse con ellos. Pues no se trataba para él de identificar las fuerzas celestes y las terrestres, sino de poner entre ellas la mayor distancia posible. Mas si bien en este respecto su actitud mental oponíase estrictamente a la de la ciencia moderna, no ocurre igual cosa con el esfuerzo por substituir la regularidad a la irregularidad, el orden al caos aparente. Su espíritu movíase aquí a través del camino abierto por los pitagóricos, y por donde asimismo Platón había transitado. Según un fidedigno informe, este último habría formulado como sigue el problema fundamental de la astronomía: "¿Qué hipótesis de movimientos regulares y ordenados puede dar razón de los movimientos realmente observados de los planetas?".

Entrañaba esta pregunta una invitación a considerar como compuestos los movimientos que contradijeran este postulado y a descomponerlos en factores que se ajustaran a él. Nosotros, hombres modernos, agregaríamos que tal cosa habría de hacerse a manera de indagación, y la indagación continuarse hasta llegar a combinaciones cuyos elementos constaran de efectos dinámicos conocidos y verificables en cualquier otra parte. Pero no sólo faltaba esta reserva originada en el deseo de asimilar los procesos celestes a los terrestres; también la de por sí sana regla de investigación veíase falsificada por la intrusión de un perentorio prejuicio en favor de órbitas circulares puras. Así, preocupáronse en imaginar, en gran escala, mecanismos y modos de acción mediante los cuales pudiesen surgir, de movimientos estrictamente circulares, otros que no lo fueran. Fueron ante todo tales esfuerzos los que hicieron nacer la teoría de las esferas (cf. II, pág. 623s.), destinada a desarrollarse cada vez con mayor amplitud. Pues a medida que la observación iba perfeccionándose y con mayor frecuencia se comprobaban anomalías reales y aparentes (es decir, tanto irregularidades verdaderas cuanto meras desviaciones de las órbitas rigorosamente circulares), crecieron las exigencias de una acción

conjunta de las esferas y por ende de un mayor número de éstas. En tanto que Eudoxo conformábase con 26 esferas planetarias, éranle precisas 33 a Calipo, y 55 al propio Aristóteles —si bien hallábase éste dispuesto, bajo ciertas suposiciones, a reducirlas a 47. La teoría hízose así cada vez más compleja bajo el peso de esta superestructura, terminando por derrumbarse. A ello, como se ve, contribuyó Aristóteles. Mas su relación con la teoría en conjunto cabe describirla como sigue.

4. No sólo el ejemplo de su maestro y de destacados especialistas influyó en Aristóteles, sino también consideraciones particulares, algunas veces de naturaleza insólita. Ya su propia forma esférica imposibilitaba a los astros moverse libremente en el espacio; forma ésta que, por otra parte, deducíase mediante una generalización legítima de la observación de los fenómenos de las fases de la luna y los eclipses. Si la naturaleza, que nada hace "en vano y sin razón" y a la cual, en algunos pasajes sobre el tema, llega Aristóteles a atribuirle "previsión", hubiese tendido al libre movimiento de los planetas, habríalos provisto de órganos de locomoción —¡de extremidades, podríamos decir! Ahora bien, en tanto que la forma esférica es la menos apropiada al movimiento hacia adelante, es en cambio la que más cuadra tanto al estado de reposo cuanto a la rotación de un cuerpo sobre él mismo. Pero, cosa rara, no se advierte en esta exposición que la esfera que gira sobre sí misma pueda al mismo tiempo avanzar rodando. El ejemplo principal de la rotación sobre el eje que da Aristóteles, es el cielo de estrellas fijas; debiendo concebirse como formadas con arreglo a este modelo las otras esferas o globos celestes, a los cuales se hallan clavados los siete astros ambulantes, o sea: los cinco planetas propiamente dichos (perceptibles a simple vista), más el sol y la luna, y en el orden siguiente: Saturno, Júpiter, Marte, Venus, Mercurio, Sol y Luna.

Aunque Aristóteles no deseó aparecer como un auténtico especialista en astronomía, llegó mediante una noción básica de su dinámica universal a aumentar el número de

las esferas, empero no sin cierta vacilación y reserva. Según dicha noción, la fuerza motriz debía partir del "motor inmóvil" situado más allá de la esfera celeste y propagarse hacia el centro. A fin de posibilitar tal cosa, el conjunto de todos los grupos de esferas debía estar relacionado materialmente y encadenado en un todo mecánico. De este postulado derivábase para él una dificultad que sus precursores desconocían. Cada grupo interior de esferas es hecho girar por el grupo exterior más próximo y recibe de éste, aparte de los impulsos motrices, que ayudan a explicar los hechos observados realmente, otros que contradicen los hechos de observación. A fin de anular los efectos de estos últimos impulsos, precisa encontrar un medio de eliminarlos. Tal medio encontrólo Aristóteles en otras esferas, inventadas a este propósito, a las que llamó "retrógradas" o "retrocedentes", y cuya tarea consistía en compensar los impulsos motores superfluos u obstructores que cada uno de los grupos de esferas exteriores comunicaba al grupo interior inmediatamente siguiente. Creemos que rebasa los límites de nuestra exposición entrar en los detalles de esta teoría complementaria.

5. Tropezamos ahora con un enigma de ardua resolución. ¿Cómo hemos de interpretar que los precursores de Aristóteles no hayan conocido o reparado la dificultad planteada por esa teoría complementaria? Algunos de los más prestigiosos especialistas de nuestros días responden a esta cuestión como sigue. Para Eudoxo y para Calipo, no eran las esferas planetarias lo que para Aristóteles, esto es, cuerpos (transparentes). Empleábanlas sólo como auxiliares de la representación, como un medio de esclarecimiento. Su teoría de las esferas —afírmase— no significaba más que lo siguiente: los movimientos de los astros tienen lugar como si cada uno de los mencionados siete planetas estuviera fijado en el interior de un grupo de esferas, y obedeciese a los impulsos motrices comunicados a estas esferas presupuestos por la teoría. Si esta descripción —opínase— hubiese sido más que una mera descripción, si hubiese sido una hipótesis sobre hechos reales, habría llevado de necesidad a estos investiga-

dores a idénticas dificultades e intentos de solución que a Aristóteles. Pero no era su propósito —más o menos así se nos dice— darnos una explicación; sólo deseaban, como hoy decimos, proporcionarnos una imagen descriptiva de los impulsos motrices que obran sobre cada uno de aquellos astros ambulantes. Su exposición era puramente geométrica, siendo Aristóteles el primero que la tomó por una hipótesis física, en otras palabras, que se equivocó groseramente a su respecto.

De buena gana adheriríamos al juicio de tan altas autoridades contemporáneas, pero no nos es posible acallar ciertas ponderosas objeciones que suscitan en nosotros. Admitamos, y en verdad no es fácil admitirlo, que el Estagirita hubiera podido equivocarse en forma tan grosera; admitamos que el hombre que en estas discusiones tan frecuentemente apela al juicio de los especialistas, de los "matemáticos", que en este campo del conocimiento son los "más fuertes", se hubiese preocupado tan poco por penetrar su verdadera opinión —incluso estas amplias concesiones no resuelven el problema. Eran contemporáneos suyos, muy próximos a él en edad y sus compañeros de escuela, los hombres sobre cuyas teorías erró tan cabalmente. Del propio Calipo dícese que fué uno de sus íntimos. ¿Cómo, pues, es posible que ninguno de ellos intentara o lograra corregirlo en sus errores? Asimismo entre sus más inmediatos discípulos había uno, Eudemo, que en estas cosas era tan competente como cualquier otro. El sabio autor de la "Historia de la Astronomía" era después de Teofrasto el discípulo preferido de Aristóteles, y una fidedigna íradición dícenos que éste pensó nombrarlo su sucesor en la dirección de la escuela. ¿Tampoco él hubiera osado pronunciar una palabra de protesta contra la falsa interpretación de Aristóteles o, de haberlo hecho, es posible que no hubiera alcanzado el menor éxito? Más aún. La teoría de las esferas ha sido objeto, en todas las formas que asumió, de penetrantes críticas y vigorosas censuras. Entre tales críticas cuéntase la de Sosígenes, contemporáneo de Julio César y su colaborador en la reforma del calendario. Según nos informa un amplio fragmento conservado en el comentario de Simplicio

(aproximadamente 530 d. de J.C.), este astrónomo siempre hizo objeto a la teoría de las esferas, tal como había sido expuesta por Eudoxo, Calipo y Aristóteles, de severos juicios, tal vez severos en exceso. Pero ni una sílaba suya traiciona que haya descubierto algún malentendido en Aristóteles, no obstante haber consagrado a las "esferas retrógradas" un particular estudio y una monografía especial. No queremos detenernos, digámoslo de pasada, en la cuestión de saber si Aristóteles también comprendió mal a su maestro Platón, o si este mismo no es quien interpretó falsamente la indicación que tal vez habíale proporcionado Eudoxo. Por último, y esto es más importante, la teoría de las esferas concéntricas fué pronto radicalmente transformada, por Apolonio de Perga primero (nacido hacia 260 a. de J.C.), y un siglo más tarde por Hiparco (esferas excéntricas, epiciclos). Mas no sólo en la creencia popular y en la seudociencia de la astrología pervivieron las esferas planetarias, y por cierto como formaciones corpóreas. Con cierta apariencia de razón cabría hablar aquí de la posibilidad de una concepción vulgarizada, si bien según toda probabilidad ocurrió lo contrario. Mas asimismo la ciencia exacta y su historia sostuvieron invariablemente idéntico punto de vista. Incluso vale esto para Claudio Tolomeo (más o menos 150 d. de J.C.), quien resumió definitivamente y dió forma final a estas disciplinas y otras afines (junto a la astronomía también la geografía) en la antigüedad. Este gran sistemático trata de la manera más detallada la teoría de las esferas celestes. Habla él, en una disertación extensa, de su constitución, su ordenamiento, de la manera como están fijadas, etc.; y tampoco trasunta ninguna de sus palabras que las esferas planetarias hayan sido nunca entendidas diferentemente y en un sentido puramente ideal. Por alto que apreciemos la autoridad de nuestro filósofo, no le atribuyamos empero lo imposible, no supongamos que su influencia haya bastado a hacer desaparecer por entero, a borrar hasta la última huella y para la entera posteridad todo recuerdo de una concepción astronómica anterior a la suya y fundamentalmente distinta.

Todo cuanto creemos podemos conceder a los distinguidos especialistas que esta vez nos vemos forzados a contradecir, es lo siguiente. Acaso sea legítimo suponer que Eudoxo uniera a sus grandes virtudes de investigador una poco común medida de modestia. Es posible que haya considerado sólo válido bajo reserva todo lo que creyó haber descubierto sobre la "mecánica celeste"; que nunca haya superado por completo las dudas que se le planteaban acerca de la certeza absoluta de este estado objetivo de cosas, y que haya silenciado tales dudas con la siguiente reflexión: si no le es dado al espíritu humano adquirir una certeza incondicional en cuanto al mecanismo de los movimientos celestes, no por ello posee y conservará menos valor en sí misma la descripción correcta de los impulsos rotatorios que obran sobre cada uno de los planetas. Puede que haya considerado en gran medida, incluso tal vez en medida preponderante, la teoría de las esferas desarrollada por él como una imagen fiel de los impulsos motrices aquí operantes, aunque sin duda guardaba un resto de escepticismo cuando la encaraba como hipótesis explicativa, y en consecuencia, habríale parecido imposible descubrir nunca la plena verdad sobre la acción concordante o antagónica de los diversos grupos de esferas pertenecientes a un planeta. De este modo, el acento de estas cuestiones, si cabe expresarse así, pudo desplazarse en cierta medida de Eudoxo a Aristóteles, del matemático rigoroso y sobriamente crítico al filósofo que aspiraba a un pleno y exhaustivo entendimiento del universo.

6. Volvemos ahora a las nociones fundamentales de la dinámica universal de Aristóteles que hemos mencionado más arriba. El asiento primero, la fuente originaria de todas las fuerzas motrices encuéntrase para él más allá de la esfera celeste. Esta fuente originaria, la divinidad en tanto "motor inmóvil", ha de concebirse como esencia puramente espiritual y al par ocupando un lugar en el espacio. Pues "más allá", aplicado a un lugar, es una determinación espacial, aun cuando Aristóteles no lo admite e insiste en que la existencia del espacio es limitada por la esfera celeste. Trabajo perdido

sería querer resolver esta contradicción. En verdad no logró el Estagirita conciliar a satisfacción las muy primitivas ideas de la religión popular, que no desea sacrificar, y su propia más refinada concepción. Antes bien, a los "dioses" que ocupan el "amplio cielo", y que han sido absorbidos, aunque no absolutamente como pronto lo veremos, por su único dios espiritual, asígnales un lugar correspondiente a su sistema cosmológico. No poco sorprende luego leer que la acción del primer motor sobre la esfera celeste o esfera de las estrellas fijas básase en el contacto con ésta. Pues no sabemos en un comienzo qué sentido atribuir a la palabra contacto en su aplicación a un ser inmaterial. Tampoco aminora la dificultad el que el contacto se presente como unilateral: la divinidad toca el cielo, pero no éste a la divinidad. Mas de ningún modo nos es necesario detenernos en este punto, ya que Aristóteles no nos deja duda alguna en cuanto a lo que realmente entiende. De sus explicaciones al respecto despréndese claramente que la expresión tomada del dominio material sólo designa, en este conexo, la parte que corresponde a la proximidad local en la acción del motor inmóvil. Mayores dificultades preséntansenos en el problema que ahora se plantea de saber cómo dicha acción, comparada por nuestro filósofo con la que ejerce el objeto amado o deseado sobre la persona que le ama o le desea, es susceptible de provocar el movimiento rotatorio de la esfera celeste. Pues al principio no puede evitarse la impresión de que, al igual que cualquier otro, este objeto amado o deseado es la meta del movimiento suscitado por él; que este movimiento, en otras palabras, es una aspiración hacia su propia causa. Ahora bien, la rotación de la esfera celeste deja cada una de las partes de ésta a la misma proximidad o alejamiento del motor inmóvil en que se encontraba antes de recibir la impulsión motriz. Esta, cabe decir, no ha cumplido su finalidad primera.

Nosotros, modernos, podemos recordar aquí la explicación científica de los movimientos siderales, la cooperación de la fuerza tangencial y la de gravitación, cuya resultante es una curva. En efecto, hay un punto de contacto entre ambas

explicaciones. En ambos casos es una pareja de fuerzas que entra en juego. Aristóteles, empero, de ningún modo piensa en la conjunción de dos movimientos a fin de originar un tercero. Su idea es más bien la siguiente. La influencia del primer motor es una impulsión motriz o excitadora, que por otra parte no se produce sólo una vez, sino que obra en forma duradera y se renueva siempre. Pero el movimiento de rotación es puesto en acción por este impulso. Débese ello a dos razones. El cielo, que según la opinión de Aristóteles posee la forma más perfecta, esto es, la esférica, posee la tendencia a moverse en círculo, puesto que el círculo es la más perfecta de las figuras planas. En consecuencia, tan pronto es arrancado del estado de reposo, entra en este movimiento, el único conforme a su naturaleza. Mas también, aparte de la forma esférica del cielo, llégase al mismo resultado por la siguiente c'onsideración. Aquella excitación del primer motor debe primero provocar solamente un movimiento en el más amplio sentido de la palabra, o un cambio; pero entre todos los cambios, es el desplazamiento, y entre todos los desplazamientos, el de forma circular el primero o el que ocupa el rango más elevado. Es por tal motivo que al cielo, siendo la más perfecta de las creaciones corporales, sólo le cabe tal forma de movimiento al experimentar el efecto de una fuerza cualquiera. En nuestra opinión es así como ha de entenderse la teoría aristotélica del primer motor y de la rotación de la esfera de las estrellas fijas causada por éste; y tal aseveración la fundamentamos, en parte, sobre la base de explicaciones expresas del Estagirita, y en parte considerando otras de sus enseñanzas.

7. Pero si la esfera de las estrellas fijas recibe directamente la impulsión que le es comunicada por el motor inmediato, las otras esferas en cambio recíbenlo por mediación de seres particulares que cabe llamar dioses subordinados, demonios o, mejor aún, espíritus de las esferas. ¿Cómo pudo llegar Aristóteles a esta hipótesis que ciertamente contradice el monoteísmo al que aspira y presenta rasgos de fetichismo? La respuesta a esta cuestión nos la proporciona el conjunto

de sus ideas sobre las cosas celestes, ideas que reposan en representaciones primitivas y lo llevan a establecer una estricta oposición entre todo lo celeste y lo terráqueo, entre todo lo inmutable y lo sujeto a cambio, y en cuya discusión de ningún modo evita él la palabra "divino". Asimismo censura a quienes consideran a los astros seres meramente corporales, pues son para él seres animados. Atribuyeles de propósito vida y actividad, por tanto distinguiéndolos al par del mundo de los cuerpos puramente inorgánicos y pasivos y de la Deidad inmóvil. Las almas siderales y los dioses siderales postulados de este modo convirtiéronse para él en almas o dioses de las esferas, probablemente porque cada uno de los planetas, únicos en consideración aquí, cobra sus impulsos de la cooperación de diversas esferas, y evidentemente parecía ilegítimo hacer derivar impulsos diferentes, y en parte antagónicos, de una única y la misma esencia cuasi divina. Por ende, los espíritus de las esferas son los espíritus o dioses siderales, divididos cada uno en una pluralidad. Muy insólita puede semejarnos esta mezcla de ciencia y fetichismo, mas no toda época pensó a su respecto lo mismo que nosotros. Todavía en la cosmografía de Johannes Kepler los pianetas son conducidos a través del espacio por "espíritus".

En tanto que un particular espíritu de esfera gobierna cada una de las esferas planetarias, la incontable multitud de estrellas fijas debe arreglárselas sin dioses secundarios de esta índole, puesto que pertenecen a una sola esfera. La desigualdad que así se produce en la distribución de las esferas y de los factores divinos que la dirigen —aquí un ejército de estrellas unido a una sola esfera, allí un solo astro movido por diversas esferas y espíritus de esferas—, tal desigualdad, ya grande de por sí, acreciéntase y adquiere proporciones extraordinarias. Ni siquiera era factible afirmar o sostener que el número de las esferas aumentara de continuo desde la periferia al centro. Todo lo contrario: las observaciones astronómicas forzaron a asignar a los planetas intermediarios el mayor número de esferas, y el menor a los más internos y distanciados (es decir el sol y la luna). Tal cosa provócale a

nuestro filósofo un penoso asombro. Estas anomalías ofenden gravemente su sentido de la simetría y de la armonía. Mas asimismo en esta ocasión los inagotables recursos de su dialéctica sálvanle de la encrucijada.

Muy simple y rápidamente supera la primera de las objeciones que aquí se le presentan. La esfera celeste, que soporta y mueve las innúmeras estrellas fijas, es la más cercana a lo "mejor", esto es, el motor inmóvil. La fuerza producida por éste —tal es el pensamiento de Aristóteles—, ejércese por consiguiente aquí en su mayor poder. En efecto, puesto que aun no ha sido ella usada ni sufrido debilitamiento alguno, cabe atribuirle el efecto más vigoroso. La segunda de las dificultades es descartada mediante una comparación tomada de la higiene humana, y frente a la cual ni al expositor ni al lector resúltale fácil conservar toda su seriedad. Compara el Estagirita los planetas a diferentes tipos de individuos humanos, algunos de los cuales (aquellos a quienes corresponden los planetas más externos, más próximos a la esfera de las estrellas fijas) poseen constitucionalmente salud y agilidad en grado tan elevado que apenas tienen necesidad de la ayuda dietética o gimnástica, bastándoles un regular y corto paseo. Otros (aparejados a los planetas secundarios) deben esforzarse por disminuir la pesadez de su cuerpo mediante fatigosos ejercicios, carreras, luchas, gimnasia. Por último llegamos a individuos respecto de los cuales incluso la multiplicación de los recursos de esta índole en pro de la soltura de los movimientos resultaría inútil, y que por tanto renuncian a ello o sólo tienen imperfectos resultados, sean cuales fueran las circunstancias. Esta parte del cotejo refiérese a los planetas más externos, los más cercanos a la Tierra, condenada a completa inmovilidad: el Sol y la Luna. Asimismo son éstos los últimos entre todos los planetas en cuanto a la velocidad de su movimiento.

Confesando que mucho de ella sigue para nosotros sumido en entera oscuridad, nos separamos de esta poco satisfactoria parte de la doctrina aristotélica. Admitido que los predicados de "vida" y "actividad" que se atribuye a los as-

tros aplícanse en realidad a los espíritus de las esferas, esto vale sólo en relación con los planetas. ¿Mas qué hemos de pensar acerca de las estrellas fijas? Con toda seguridad tampoco ellas deben hallarse inanimadas. Pero el movimiento, la más elevada de todas las funciones psíquicas, rehúsalo Aristóteles a los astros en general, concediéndoselo únicamente a las esferas con las cuales se relacionan. Aun más deja que desear en punto a claridad el parangón de los astros con las plantas y los animales, puesto que el nacimiento y la destrucción, la nutrición y la excreción, todas las formas del cambio y la transformación destiérranse expresamente del mundo celeste. Por último, únicamente a la suprema Divinidad o motor inmóvil asígnase la actividad contemplativa, jamás a los dioses siderales. Centremos ahora nuestra atención en esta última parte de la teología aristotélica.

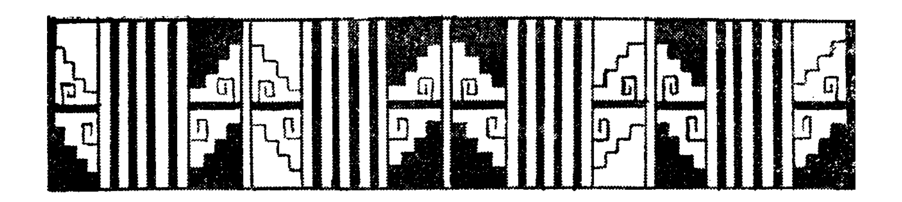
8. Dios piensa — Dios se piensa a sí mismo — Dios sólo se piensa a sí mismo — este autopensar de la divinidad constituye su felicidad suprema: tales son las proposiciones a que arriba la teología aristotélica. Fundaméntanse ellas en las consideraciones siguientes. El pensar es, excluyendo todo hacer y todo producir, la única actividad digna del ser supremo. El valor de todo pensamiento hállase determinado por su objeto; en consecuencia, si el objeto del pensamiento de la Divinidad fuera otra cosa que ella misma, rebajaríala a un nivel indigno de ella y la despojaría de su majestad. Por fin, en tanto única actividad independiente por completo de toda influencia externa, es también el pensamiento la única fuente de la felicidad suprema.

Aun en nuestros días ha tenido esta teoría entusiastas panegiristas. Pero "la más sublime doctrina a que pudo elevarse el espíritu de Aristóteles" sólo pudo mantener su posición, a partir de la época de la escolástica, cuando se la intentó despojar de su verdadero contenido mediante una interpretación ilegítima. Tomás de Aquino (muerto en 1274) creía no excederse en su papel de intérprete, aunque en realidad pugnaba por ampliar de manera inadmisible la fatal estrechez de la teoría. "Al conocerse Dios a sí mismo —afirma

el maestro de la escolástica— conoce él todas las otras cosas", cuya causa y principio originario es. Este anexo proponíase impedir una conclusión que ningún intérprete verdaderamente ecuánime podía dejar de inferir, y que el último de los sucesores de Santo Tomás y de Duns Scoto con amargo sarcasmo denominó la "omniignorancia de Dios". Mas es precisamente a esta omniignorancia a la que debemos atenernos, de no querer simplemente eliminar cuanto nos desagrade en las teorías de Aristóteles. Fueron sobre todo franceses, ingeniosos pero de ningún modo superficiales, quienes, a partir de Pierre La Ramee (1515-1572) hasta nuestro contemporáneo Jules Simón (1814-1896), hicieron objeto de incisiva crítica a esta doctrina. El primero, que expió lo osado de sus ataques en la noche de San Bartolomé, habla de la "vanidad de pavo real" que entraña esa eterna y beatificante autocontemplación, mientras que el segundo asómbrase ante "este Dios solitario de Aristóteles, a la vez causa de la armonía del mundo e ignorante de su existencia".

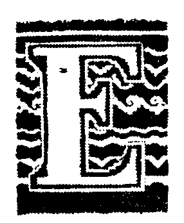
Podría objetarse que la perpetua monotonía de esta autocontemplación divina no significa en el fondo más que un tedio absoluto; pero a esa objeción cabe replicar que se funda en exceso en la flaqueza humana, que siempre reclama cambio y para la cual la modificación o la interrupción es cuando menos condición fundamental de toda percepción (cf. I, 194). No nos es lícito elevar nuestra imperfección a la medida de la vida psíquica de la divinidad. La objeción acierta, pero no en el lugar exacto. Así como no estamos autorizados a transferir a una divinidad los límites de la percepción, el sentimiento y la felicidad humana, tampoco es lícito suponer que aquello que hace feliz a un hombre tiene el mismo efecto en un ser sobrenatural. En tanto sólo se trate de diferencias de grado, a partir de los estados y experiencias de seres menos perfectos, cabe inferir por analogía conclusiones aceptables relativas a los de un ser más perfecto. Por el contrario, al entrar en cuestión las condiciones fundamentales de la vida psíquica, no en cuanto a su grado sino en cuanto a su naturaleza, falta toda base sustentadora de conclusiones de esta índole.

Tan pronto presuponemos entre la vida psíquica del hombre y cualquiera otra cierta similitud susceptible de legitimar cualquier conclusión por analogía, se presenta también el hecho fundamental del cambio y contraste irremisibles. Un sentimiento inmutable, eternamente igual — es esto algo por completo desconocido para nosotros y ningún puente analógico puede hacérnoslo accesible. Pero el Estagirita configuró su divinidad a imagen del hombre, o más exactamente, no del hombre en general, sino del filósofo entregado a la vida contemplativa. Pronto habremos de examinar su teoría de la preeminencia de este tipo de existencia sobre toda otra forma de vivir, teoría que en efecto constituye la culminación de su ética.



CAPÍTULO XX

LA ÉTICA DE ARISTÓTELES



N tres diferentes versiones han llegado hasta nosotros las teorías éticas de Aristóteles. Los dos libros que, cosa extraña, preséntansenos con el título presuntuoso de "Gran Etica" no son, como desde mucho tiempo atrás se ha reconocido, más que un simple extracto, un manual escolar. Las otras dos obras, "Etica a Nicómaco" y "Etica a Eudemo", compuestas la una de diez y de siete libros la otra (de los cuales perdiéronse del IV al VI, siendo reemplazados por los libros correspondientes de la primera), son reelaboraciones del curso que sobre ciencia moral dictó Aristóteles. Integraban este curso lecciones destinadas a discípulos maduros, que el propio Estagirita afirma inapropiadas para "oyentes" demasiado jóvenes. Poseemos dos redacciones del mismo curso, recogida y publicada una de ellas por Eudemo, alumno favorito del maestro, y otra por el hijo de este último, Nicómaco, muerto prematuramente, pero a quien tal vez Teofrasto pudo haber ayudado. La versión de Eudemo presenta ciertas peculiaridades individuales, en particular una vigorosa acentuación del elemento religioso; en la de Nicómaco encontramos en forma exactamente concordante la media docena de pasajes que Aristóteles cita en otras partes de su obra. Juzgúela con razón la más auténtica de ambas redacciones, siendo al mismo tiempo la más completa. La fidelidad de la reproducción parece resultar de las particula-

ridades características de las lecciones orales (cf. pág. 41). No faltan notas inconexas, que en parte se refieren a temas resueltos desde mucho atrás, como tampoco sorprendentes repeticiones, casi literales. Junto a desarrollos amplios aparecen indicaciones a tal punto concisas que apenas puede uno impedirse la suposición de que, allí donde las notas de los discípulos le faltaron, hubo el editor de recurrir a los meros esquemas sumarios del maestro.

2. Consideremos en primer lugar la estructura y el contenido general de la obra. Es la primera inobjetable y unitaria. Las dudas que una lectura superficial suscita desvanécense con un examen más atento.

La introducción trata, entre otros temas, de los bienes en general, de la distinción entre los que son fines y los que son medios, de la subordinación de las artes auxiliares a las artes soberanas, y de la de todas las artes a aquella arte o práctica racional que tiende al fin mismo de la vida. Este arte, que cabe denominar política o arte de gobernar, comprende a la ética. Pues del bienestar del Estado o de la comunidad —nosotros, modernos, distinguiríamos entre Estado y sociedad— depende el de los individuos. Así pues, dicho sea de paso, a través del curso entero empléase la palabra "política" al hablar de ética, colocando el todo en el lugar de la parte. Abarcar con la vista ese fin supremo de ninguna manera ha de ser inútil. ¿Acaso el tirador no tiene más probabilidades de acertar conociendo el blanco? Pero esta indagación debe renunciar a la exactitud perfecta. En efecto, tan grande divergencia de opiniones reina en cuanto a lo que es justo y honroso, que ya se ha cuestionado si tales distinciones no son de índole puramente convencional, si no reposan más bien sobre convenciones que sobre la naturaleza. La última razón de esta duda es la incertidumbre de las consecuencias —diríamos nosotros la tremenda complicación de la vida humana. No sólo una virtud como el coraje, asimismo un bien como la riqueza ha sido para muchos fuente de ruina. Precisa por tanto conformarse con generalizaciones aproximadas, con saber lo que ocurre "por lo corriente", al

igual que en cada sector científico sólo cabe pretenderse a la medida de exactitud que le corresponde. Parejamente insensato sería exigir meras consideraciones probables a un matemático que demostraciones de rigor absoluto a un hombre de Estado.

Ahora bien, ¿cuál es el fin de la vida o el bien supremo? Si no se trata más que del hombre, todos lo reconocemos en la eudemonía. Al respecto, la gran masa es de la misma opinión que la "gente más refinada". Mas los caminos divergen cuando tratamos de precisar con mayor exactitud, puesto que la masa entiende con ello siempre algo "palpable" y que reside en la "superficie", verbigracia, la riqueza, el honor, el placer. (Trasúntase ya aquí que el concepto de la eudemonía tiene por así decirlo un lado objetivo. Pues si significara la mera felicidad, sería inevitable el concebirla como una suma de sentimientos de placer o al menos de estados agradables duraderos. Hay en ella mucho más que lo que cabría denominar la constitución psíquica normal o sana). Propónese luego Aristóteles llegar a conocer la eudemonía partiendo de un examen comparativo de los principales tipos de vida.

De éstos hay tres: la vida placentera, la política y la contemplativa. Recházase la primera sin fundamento verdadero alguno, en virtud, cabría decir, de un juicio preconcebido de valor, expresado por palabras injuriantes como "bestial", "servil", etc. Su apreciación de la vida política llega más al fondo de las cosas. El premio, empero, niégasele a causa de la dependencia del honor —supuesto fin a que aspira el político— respecto de quienes lo disciernen. Pues el bien supremo debe ser independiente y difícil de perder. Además, el hombre desea ser honrado en razón de su virtud, y en tal deseo reconócese a ésta como de valor superior. Quien sabe esto pudiera inclinarse ahora a ver en la virtud el fin supremo; mas sería ello un error. En efecto, es concebible que un hombre en posesión de la virtud se pase la vida durmiendo y sin hacer nada, y que además se vea abrumado por contrariedades e infortunios de toda suerte. En una vida

semejante nadie descubriría eudemonía, salvo que se tratara de un ergotista —frase ésta que suena como un anticipo de paradojas posteriores (el sabio es también feliz en el toro de Falaris, etcétera).

La investigación básase aquí en premisas tácitas en parte, pero no arbitrarias: por ejemplo, "el bien supremo debe ser duradero e independiente de las influencias externas"; "más alto que el honor está aquello por lo que quiérese ser honrado". No obstante, algunas son de índole arbitraria y rebuscadas, así la de la "virtud que dormitaría en nosotros a manera de facultad latente durante toda la vida, sin esforzarse por manifestarse y sin aherrumbrarse pese al desuso".

Luego de una digresión polémica enderezada contra Platón y su teoría de las ideas, polémica que dió origen al proverbial "Amicus Plato, sed magis amica veritas", retómase el problema del soberano bien. Dícenos ahora Aristóteles que aquello a lo cual se aspira como fin es siempre más perfecto, y absolutamente perfecto aquello a lo que se aspira como fin en sí mismo y nunca como medio para alcanzar otro fin. La eudemonía es ante todo de esta última especie. A idéntico resultado llega nuestro filósofo partiendo del concepto de la "autarkie" (autosuficiencia). El bien perfecto ha de poseer este carácter, y la eudemonía en verdad lo posee; aun cuando no se posea ningún otro bien, hace ella digna de vivirse la vida. Siguen luego tentativas por determinar con mayor estrictez la eudemonía. En primer lugar refiérese a la "función" peculiar del hombre, reconociendo como tal "la actividad psíquica conforme a razón o por lo menos no carente de ella", o "la actividad psíquica de acuerdo con la más elevada y más perfecta de las virtudes". Una actividad con arreglo a la virtud, no la virtud misma —suma importancia pone el Estagirita en esta distinción. Ilústrala, entre otras, con esta hermosa frase: "en Olimpia no se corona a los mejor formados y más vigorosos, sino a los combatientes". Así, sólo aquellos que actúan correctamente, y no (cabe agregar) los meramente bien dotados, son quie-

nes participan de lo bueno y de lo bello en la vida. No precisa tal vida del placer como una adición externa o "apéndice"; antes bien, lo lleva en sí misma.

3. Llaman ahora nuestra atención dos detalles característicos. Esbózase el problema de saber si la eudemonía adquiérese por instrucción, hábito o de alguna otra manera. La concepción exclusivamente religiosa al respecto recházase en forma amable y deferente, mas no por ello menos categórica. A quienes sostienen que la eudemonía es un "presente divino", replícase que, aun cuando en verdad no sea acordada ella por los dioses, es invariablemente una de las más divinas de las posesiones. Un simple presente de los dioses —insinúase— sólo podría ser privilegio reservado a un breve número de elegidos, en tanto que la eudemonía, fin y precio de la virtud, hállase al alcance de todos y es accesible a quienquiera no esté, por así decirlo, inválido en este respecto. Complace ver cómo, en este punto, la franqueza fúndese con una delicadeza que respetando los derechos de la filosofía sabe ahorrar toda innecesaria ofensa al sentimiento religioso.

Pero en un pasaje vecino Aristóteles va en su condescendencia para con las opiniones populares más lejos de lo que cabría esperar. Plantéase la cuestión de si un muerto es influido por acontecimientos postumos, por la suerte de sus descendientes y amigos; si cabe calificar como feliz una vida llegada a su término porque los más cercanos parientes con el difunto hállanse afligidos por graves calamidades. Dado que el Estagirita niega cabalmente la inmortalidad del alma humana individual (con la única excepción de la parte racional, lo cual no entra aquí en cuestión), la respuesta al problema le está claramente trazada. No puede empero resolverse a formularla. La negativa llana y simple parécele "carente en exceso de sentimiento", opuesta "en modo demasiado brusco a las opiniones corrientes". Confórmase por tanto con una transacción que difícilmente podernos dejar de reputar débil. No niega dicha influencia, mas la minimiza. Dice de ella que es "mediocre y débil", tanto en sí misma, puesto

que los acontecimientos exteriores sólo pueden ejercer sobre la eudemonía efectos leves, cuanto también y sobre todo en relación con lo muerto. He aquí uno de los numerosos ejemplos susceptibles de aleccionarnos en forma útil. En forma alguna cabe trazar siempre con certeza (como se ha sostenido) la línea demarcatoria entre los casos en los cuales consciente y deliberadamente ubícase Aristóteles sobre el terreno de las opiniones corrientes a objeto de deducir las consecuencias que se desprenden de ellas, y aquellos otros respecto de los cuales expresa sus particulares convicciones. No pocas veces deslizase de las más elevadas de estas regiones a la región inferior. Fáltale en ocasiones coraje científico —en verdad resúltanos penoso repetir este reproche
tífico —en verdad resúltanos penoso repetir este reproche,
pero casi nos es imposible evitarlo por completo.

Ábrese el curso de ética con la eudemonía, y asimismo finaliza con ella. La parte intermedia ocúpanla discusiones acerca de los medios aptos para alcanzar ese fin supremo, y como se ha reconocido ya en la eudemonía una actividad psíquica conforme a la virtud, son aquéllas, en su gran mayoría, consideraciones acerca de las virtudes o excelencias del alma humana. Al igual que quien desea estudiar la excelencia del ojo debe familiarizarse primero con el ojo mismo y sus funciones, el que quiera descubrir la excelencia del alma ha de examinar ante todo su naturaleza y su función. Remite así Aristóteles a la base psicológica de la ética. De ella toma la distinción entre la excelencia intelectual y la moral (en el sentido estricto o propiamente dicho de la palabra), distinción que de otra parte en modo alguno significa para Aristóteles una estricta separación. Tocio lo contrario. El imperio de la razón tiene que desempeñar en la excelencia moral un papel de los más importantes, así como ésta parece como una condición esencial de la virtud o excelencia intelectual. Mas por cercanos que *se* hallen el uno del otro ambos dominios, por estrecha que sea su interacción, es menester su examen independiente.

4. Con el distingo recién mencionado iniciase el segundo

libro. Son su primer tema las diversas maneras de adquirir ambas principales clases de excelencia psíquica. De un lado la instrucción y la experiencia; del otro el hábito y la práctica. Ante todo, sorprende aquí verificar cuán lejos hállase la teoría aristotélica del intelectualismo de Sócrates: "ser habituado al bien desde la juventud", he aquí lo que para el Estagirita constituye el alfa y el omega de la educación moral, y asimismo aquello en lo que el legisador ha de centrar toda su atención. La relación existente entre el hábito y sus efectos ilústrase mediante paralelos tomados de la vida somática. Rica alimentación y ejercicios enérgicos otorgan fuerza corporal. Todo acrecentamiento de ésta capacita, a su vez, para más abundante alimentación y más vigorosos ejercicios. Igualmente el hábito de despreciar el peligro nos hace más valeroso, y todo progreso en el valor acrece nuestra confianza en nosotros mismos y nos conduce a enfrentar peligros aun mayores. Pero llegamos a una aporía: ¿cómo pues es posible llegar a ser justo por la práctica de la justicia si no cabe ejercerla de no ser ya justo? Resuélvese esta dificultad recurriendo a una comparación con el aprendizaje de la música o de la escritura, en los cuales cúmplense los primeros pasos mitad por azar, mitad bajo la dirección de otros. Aquellos que en filosofía satisfácense con la ciencia conceptual, compáranse a esos enfermos que esperan con impaciencia las palabras del médico, pero que de ningún modo están dispuestos a obedecer sus prescripciones.

La exposición acércase cada vez más a su núcleo capital, la teoría del justo medio. No es dable determinar con rigor absoluto la cantidad de alimentación conveniente, ni de ejercicios corporales; tampoco es ello posible en mayor medida en lo que atañe a los objetos del deseo, del temor, etcétera. En todos estos dominios contrapónese el pecar por exceso al pecar por defecto. Denominamos disipación el exceso de deseos sensibles; insensibilidad su falta. Con razón llámase cobarde a quien se atemoriza ante el ronroneo de un ratón; con igual justicia considérase temerario a quien desafía a

alguien diez veces más fuerte que él. Denominamos excelencia aquella cualidad igualmente distante del exceso y del defecto. Ha de distinguirse empero entre el medio objetivo y el relativo. Entre 2 y 10, hállase el número 6, alejado por igual de ambos. Pero si el alimento que puede adquirirse al precio de 2 minas (200 dracmas) por año es insuficiente para alguien, y excesiva la factible de comprar por 10 minas, no se sigue de ello que la provisión comprable por 6 minas sea la conveniente o recomendable. La cantidad para él adecuada de alimento se hallará en algún lugar entre esos dos extremos, pero es cosa de experiencia y tacto determinar dónde.

5. Sigue luego la definición del concepto de la excelencia o virtud ética como una disposición de la voluntad "que consiste en un justo medio relativo apropiado a nosotros". A la pregunta de cómo ha de determinarse este justo medio responde nuestro filósofo diciendo que tal determinación es tarea que incumbe al inteligente. La vaguedad de esta respuesta provocó en la posteridad ironías que aun siguen. Además, como la inteligencia es de una parte el factor determinante y en consecuencia el regulador de la virtud, mientras que de la otra parece estar condicionada por la virtud moral, no se ahorró Aristóteles la objeción de que se trataba de una argumentación circular (círculo vicioso). Pero si bien la forma de la exposición justifica tales objeciones, formuladas en particular por los rigorosamente conceptualistas herbartianos, en nuestra opinión no alcanzan ellas el núcleo de la doctrina. En otro lugar radica, creemos, el verdadero defecto de la teoría del justo medio: en su ilegítima extensión, en su aplicación a excelencias que, como la veracidad y la justicia, sólo con violencia cabe incluir en la categoría del justo medio. En cambio, nosotros vemos el meollo auténtico y valioso de la teoría en el reconocimiento, o, si se nos permite emplear una expresión tal vez cuestionable pero corriente y vigorosa, en el hecho de afirmar el conjunto de la naturaleza humana (la totalidad de la naturaleza humana —la índole totalitaria de la naturaleza humana).

Ninguno de sus elementos —y en ello presenta la moral aristotélica un aspecto genuinamente helénico— es por completo rechazado y declarado malo; no ocupar más lugar del que le corresponde es todo cuanto se exige a cada uno de ellos. En cuanto a cuál sea este lugar, deja Aristóteles la decisión a juicio de los hombres "inteligentes" o, según una expresión que con no menor frecuencia emplea, "honestos". Con ello de ningún modo pretendía él reformar radicalmente la moral o la sociedad. Por el contrario, de la manera más clara posible da a entender que en las cuestiones relativas a la conducta de la vida sitúase en el punto de vista de su siglo y de su pueblo, o tal vez en el de uno de los sectores cultos que integraban este último. Y en ello residen al par su fuerza y su debilidad, pues si bien es verdad que se mantiene a distancia de los exclusivismos violentos y exageraciones como los que hemos visto en los cínicos y volveremos a encontrar en los estoicos y epicúreos, renuncia en cambio a proporcionar uno de aquellos fermentos que influyeron en el progreso moral de la humanidad, ora estimulando, ora perturbando, pero actuando en todo momento, sin solución de continuidad.

A objeto de evitar el abuso de la teoría del justo medio, hace Aristóteles la advertencia de que no toda acción y todo afecto admiten la determinación de un justo medio laudable. Pues existen algunos cuyo solo nombre involucra ya una censura y respecto de los cuales, por ende, no es permisible hablar de un término medio digno de aprobación. Corre aquí Aristóteles el peligro de acordar más atención que la debida a las opiniones tradicionales incorporadas al lenguaje, y nos recuerda el aviso de Bentham contra los nombres que prejuzgan la cuestión ("question-begging ñames"). El resto del libro ocúpalo una ejemplificación preliminar de la teoría del justo medio, donde encontramos multitud de sutiles observaciones. De nada ha de cuidarse uno tanto como de los placeres y sus agentes. Pues ante ellos semejamos jueces corrompidos. Tomemos como modelos a los ancianos de Troya que al ver desde las murallas la sobrehumana belleza de

Helena sintiéronse hondamente conmovidos, pero que a su expresión de maravilla agregaron un deseo: "Mas por hermosa que sea su figura, mejor desembarque en su patria".

6. Habiendo afirmado que las virtudes morales son disposiciones volitivas de una especie determinada, vese Aristóteles compelido, antes de tratarlas en detalle, a examinar las cuestiones relativas a la voluntad humana. A este tema conságrase la primera mitad del tercer libro.

En primer término distingüese entre lo voluntario y lo involuntario. Fuentes de la acción involuntaria son la violencia y la ignorancia. Una variedad de la violencia constitúyenla las acciones llevadas a cabo bajo la presión de una amenaza o de un peligro cualquiera. A título de ejemplos cítase la perentoria orden del tirano que tiene en sus manos la vida de nuestros semejantes, y la tempestad que nos obliga a aligerar el navio arrojando por sobre la borda el precioso cargamento. En semejantes situaciones de fuerza la acción es de índole mixta; predomina empero en ella la espontaneidad, puesto que nuestra libertad de elección no ha sido suprimida. Podría alguien querer ampliar el concepto de lo violento hasta el punto de subsumir en él lo placentero y lo moralmente bello, en base a que ambos nos son exteriores y ejercen sobre nosotros cierta coerción. A quien tal cosa pretendiera cabría replicar que entonces no existiría la acción, sino sólo la coacción; pues todo cuanto hacemos lo hacemos determinados por motivos de esa especie. Limítase así el concepto de lo "violento" a la compulsión propiamente dicha, a los casos en que la causa de la acción reside fuera de nosotros y en nada contribuimos a ella.

En lo atinente a la acción por ignorancia establece Aristóteles variadas y sutiles diferenciaciones. Distingue entre el que no obra voluntariamente y el que obra involuntariamente, pues el primero logra un resultado contrario a sus intenciones, no meramente ajeno a éstas. De la misma manera discrimina entre la acción por ignorancia y la que se cumple en la ignorancia. En el primer caso refiérese la ignorancia al fin, y por consiguiente desconócese el fin de

la vida; en el segundo atañe ella a los medios de ejecución, como ocurre cuando la ebriedad o la cólera motivan la acción y la inteligencia oscurecida falla en la elección de los medios. Entre otros, utiliza el argumento de que no sería factible atribuir acción voluntaria alguna a los niños y animales, para combatir la hipótesis de que los actos afectivos sean en sí mismos involuntarios. Aplícase por tanto el término "voluntario" en el sentido de la acción arbitraria meramente animal. Un más elevado grado de acción voluntaria señálase en la decisión voluntaria acompañada de reflexión (prohaíresis), susceptible de definirse más exactamente como "una aspiración fundada en la deliberación interna hacia lo que se halla dentro de nuestro poder". La exposición detallada no podría llevarse a cabo sin larguísimos desarrollos, pues sólo muy imperfectamente corresponden las palabras de nuestro idioma a los términos distintivos griegos. Bástenos entonces el resultado final: el objeto del deseo es el fin, el de la liberación interior y de la decisión voluntaria que de ella deriva constituye los medios; las acciones dirigidas hacia éstos son intencionales y voluntarias. A esta categoría pertenecen las manifestaciones de la virtud al igual que las del vicio. En un capítulo precedente expusimos cómo Aristóteles, no sin algún éxito por cierto, pugna con las dificultades del problema de la voluntad (págs. 207-214). El camino doble que parte de la "fantasía" y que de un lado conduce al pensamiento conceptual, y del otro al deseo o a la aspiración (órexis), nos ha ya enderezado hacia este punto culminante de la psicología aristotélica. El propio filósofo muéstrase tan poco preocupado por introducir un orden sistemático en el tema en cuestión, que reserva para la ética tales discusiones puramente psicológicas del problema de la voluntad; en cuanto a la teoría de las emociones, asimismo perteneciente a la psicología, relaciónala en forma más o menos externa con la retórica incorporándola a uno de los cursos sobre este arte.

La segunda mitad del libro está consagrada al examen detallado de las virtudes morales y de los vicios. A la cabeza de aquéllas sitúa Aristóteles el coraje, que en obvia contra-

posición intencional a la ampliación platónica de este concepto (II, pág. 314s.), prefiere Aristóteles entender en su sentido original y popular. No cabe atribuir particular fecundidad a este estudio, como tampoco a la virtud cardinal tratada inmediatamente después, la sofrosine, a la cual por otra parte vuelve en el libro séptimo. Tal vez lo más notable de esta parte de la obra sea la afirmación de que la cobardía es de índole más patológica que el libertinaje.

7. El libro cuarto considera las cualidades y los defectos del carácter de un modo sumamente significativo tanto de la antigua manera de pensar como de la del Estagirita. Cuán mínimo es el papel desempeñado por la ganancia material en la concepción de la vida de este último, muéstranoslo ya el hecho de que no lo cita allí donde enumera los principales tipos de existencia humana. Cierto es que junto a la vida placentera, a la vida política y a la vida contemplativa menciónase también la vida consagrada a los negocios, pero sólo a objeto de descartarla en seguida observando que las posesiones materiales son en realidad un medio para otros fines, y no un fin en sí mismas. A esta manera de pensar, decididamente más aristocrática que burguesa, corresponde asimismo su apreciación de las cualidades del carácter en relación con los asuntos monetarios. Considérase la "liberalidad" como justo medio entre la "prodigalidad" y la "tacañería". El pródigo es juzgado con indulgencia, porque su extravagancia débese sobre todo, dice Aristóteles, a un defecto educacional, y no es demasiado difícil reducirla, por medios adecuados, a un término medio conveniente; por el contrario, declárase incurable la "tacañería", tara hereditaria de una gran mayoría, que acrece con los años y cualquier otra disminución de la fuerza agrava. Algunos de los rasgos empleados en esta descripción recuerdan la comedia: verbigracia el "parte-cominos", señalado como tipo del avaro y del cicatero.

Un grado más alto de "liberalidad" desígnase como "magnificencia"; ésta no coincide con nuestra "munificencia" puesto que más bien consiste en tratar los asuntos de

dinero a lo grande que en consagrar sumas importantes al servicio de otros o a obras de utilidad pública. Por tal motivo manifiéstase ella asimismo en el cuidado de la propia casa. Los dos extremos están representados por la mezquindad (que difiere de la avaricia más bien en grado que en naturaleza), y la ostentación fanfarrona. Esto último no indica tanto una exageración de la "magnificencia" como su inoportuna manifestación: por ejemplo, cuando se festeja a los amigos del club con una suntuosidad apropiada en un festín de bodas, o se viste un manto de púrpura para encabezar el coro de la comedia. El "mezquino" en cambio, a objeto de una insignificante economía pierde el beneficio del mayor gasto; nada hace que le signifique cierto desembolso sin vacilación y a desgano, y siempre teme haber sobrepasado la medida de lo necesario. En la discusión de estos defectos, sírvese Aristóteles de la palabra que denota también el vicio verdadero, pero distingüelos de éste advirtiendo que son inofensivos y no realmente vergonzosos.

Volvemos a encontrar idéntica reserva en el examen de la "pusilanimidad" y la "vanagloria", extremos entre los cuales sitúase la "magnanimidad". En ésta, coronamiento y "ornamento de todas las virtudes", tocamos el punto de la moral aristotélica y de la moral antigua que, como "afirmación de sí mismo" llevada al máximo, hállase a la mayor distancia posible de la "abnegación" cristiana. La bondad no es ajena a esta nobleza elevada y segura de sí misma. Pero es la bondad de la superioridad, del orgullo en parte: pues el magnánimo prefiere con mucho acordar beneficios que recibirlos. El rencor le es tan extraño como la disimulación; el uno porque es inconciliable con lo valeroso de su alma, la otra con sus rasgos nobles. Sus sentimientos frente a la masa son de desprecio, su trato con ella tíñese de ironía. La esencia de la magnanimidad consiste en que el que la posee sábese a sí mismo digno de los honores supremos y aspira a ellos, aunque sin precipitación o vehemencia. Incluso el poder de los príncipes y la riqueza sólo son medios para él, no fines. Peculiarizan su actitud exterior movimien-

tos corporales mesurados y una voz calma, alejada de toda exaltación —signos, agregaríamos, en los que se reconoce la tenencia segura del poder, y sobre todo susceptibles de encontrarse en los grandes hombres del Oliente. Y, en efecto, si se desea dar un nombre al tipo así caracterizado, tal vez el mejor fuera el de "grand seigneur" dotado de todas las virtudes. El magnánimo, por último, es digno de los honores que reclama, en tanto que las pretensiones del pusilánime son demasiado modestas y excesivas las del vanidoso.

La magnificencia es a la liberalidad en los asuntos de dinero, como la magnanimidad es a la "ambición"; denominándose ambición el deseo, carente de grandeza ostensible, pero que al buscar el honor acierta con el justo medio respecto de sus fuentes y medidas correctas de buscarlos. Es cierto que al respecto no ofrece el lenguaje ninguna garantía segura, puesto que la misma palabra suele emplearse a veces en un sentido desfavorable (hablaríamos nosotros de "codicia de honores"). Por otra parte la "falta de ambición" puede significar una cualidad valiosa, (i. e. la continencia) ; mas siempre cuando falta un término preciso para designar el justo medio, no es raro que los extremos intenten usurpar la plaza vacante.

8. Sigue luego en la serie la "dulzura" o "mansedumbre", que en relación a la cólera no es un justo medio exacto, sino que más bien implica un demasiado poco que un exceso; no obstante, es lícito emplear la palabra en ese sentido. Uno de los extremos, la censurable "irascibilidad" o "propensión a la cólera" descríbese más o menos de la misma manera que lo hacemos nosotros; es en cambio incomparablemente más característica la exposición del otro extremo. Cabe medir aquí el abismo grande que separa la mentalidad de Aristóteles —que es también la de los griegos en general—, tanto de la humildad cristiana como de la "apatía" cínica. Quien no monta en cólera cuando debe hacerlo y en la medida necesaria, "causa la impresión de ser un indolente y de no hallarse en condiciones de defenderse a sí mismo". Igualmente, "quien acepta con impasibilidad la injuria, dirigida

a él o a algunos de los suyos, posee una naturaleza de esclavo", no de hombre libre. Estos pensamientos fueron desarrollados ampliamente en la escuela peripatética e ilustrados por pertinentes parábolas. La cólera no sólo es necesaria a la defensa, sino también al castigo; querer aboliría equivaldría a cortar las fibras del alma. ¡Sin ella y las emociones afines, la razón semeja a un general sin soldados!

Algunos de los tipos de carácter examinados luego pertenecen a la esfera de la sociabilidad. Verbigracia la manera de comportarse con sus semejantes, la que por otra parte no tiene nombre, y que constituye el justo medio entre la "deferencia exagerada", llamada "adulación" tan pronto va acompañada de fines egoístas, y el extremo opuesto, el humor displicente y contencioso. (Denominaríamosla nosotros urbanidad en el más alto sentido de la palabra). Igualmente el dotado de ingenio amable y social distingüese de una parte del "bufón" o "gracioso vulgar", y de la otra del compañero "rústico y pesado". Cítase a título de comparación la antigua y la nueva comedia. Reinaba en la primera la "injuria", suscitadora de un drástico efecto cómico; la "insinuación" la ha reemplazado en la segunda. Los legisladores hubiesen debido tal vez prohibir la "burla" respecto de ciertos objecos al igual que prohibieron el "insulto" grosero. Pues aquello que uno gusta de escuchar, pronto hállase también dispuesto a hacerlo. Es aquí que el hombre de sentimientos verdaderamente finos y libre de toda disposición servil debe ser una ley para sí mismo.

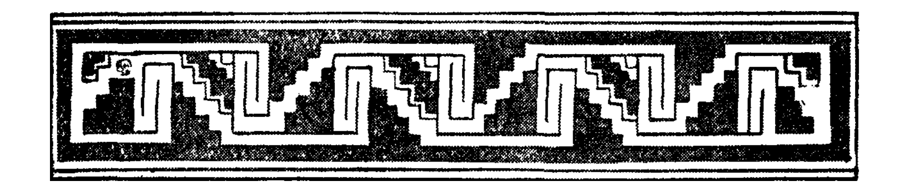
Asimismo menciónase el "pudor" o "vergüenza", aunque en verdad no correspondiera, puesto que se trata de una mera emoción o de su dominio sobre nosotros y no de una cualidad de la voluntad. El pudor, en tanto miedo a la mala reputación, aproxímase al temor al peligro, con el cual también aseméjalo su estrecha vinculación al cuerpo. El pudor nos hace enrojecer, el miedo empalidecer. Eficaz correctivo de la vida sexual, propensa a los errores, conviene a la juventud, no a la edad madura; pues no cuadra a un adulto hacer algo de lo cual deba avergonzarse o sentirse turbado cuando

se le imputa una acción vergonzosa. Tampoco cabe diferenciar entre lo verdaderamente feo y aquello que sólo lo es por convención, "pues ambos han de evitarse". Esta breve frase, digámoslo al pasar, no la habría firmado ningún cínico, ni tampoco Platón, quien, por ejemplo en las cuestiones relativas a la mujer, tan poco respetuoso mostrábase de la tradición. Afirmaciones de esta índole muestran cuán grande era la dependencia de nuestro filósofo respecto de su medio, y cuán vano es querer distinguir con estrictez los casos en que expresa su convicción personal de aquellos en que no hace más que representar las opiniones corrientes.

Si bien al tratar del pudor abandona Aristóteles la fórmula del justo medio, no es precisamente feliz el uso que de ésta hace al tratar de la "veracidad". Puesto que precisaba hacerla entrar en su esquema, érale factible oponer al cabal mentiroso el fanático de la verdad, quien rehusa mentir aun cuando se trate de salvar su propia vida o la de su patria. Los tipos que el Estagirita menciona, el del "jactancioso" de un lado, y el del "irónico" o "menospreciador de sí mismo" del otro, encuéntranse sin duda con bastante frecuencia en la realidad, pero se refieren sólo a una pequeña porción del objeto y señalan dentro de ella su lugar a la "veracidad", de la cual son los dos extremos. A tales afirmaciones, que se relacionan únicamente con el valor exterior de quien habla, agrega el Estagirita, es verdad, otras, en particular las que conciernen a los contratos y a las promesas, pero sólo para remitirlas a la esfera de la justicia. ¿Mas es necesario decir que estas dos clasificaciones, tomadas en conjunto, tampoco representan el dominio entero de la veracidad?

Al discutir la jactancia asoma otra vez un conocido rasgo de la fisonomía de nuestro filósofo: su desprecio de toda ganancia monetaria. En la medida en que la jactancia persigue su fin, es menos censurable si tiende a la gloria y al honor que si al dinero. La ironía o el menosprecio de sí mismo, considéranse por otra parte chocantes sólo en sus formas más definidas. A veces, observa finamente Aristó-

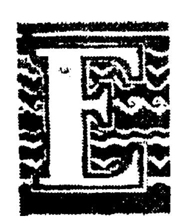
teles, uno de estos extremos toma la forma del otro. Así, al examen superficial, el hábito espartano aparece como autodepreciación, cuando en realidad no es más que jactancia disfrazada. Recordamos aquí aquella frase atribuida a Platón: la vanidad de Antístenes espía a través de los agujeros de su manto.



CAPÍTULO XXI

LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

(Continuación: La justicia)



N ningún lado manifiéstase la insuficiencia de la teoría del justo medio con mayor evidencia que en el examen de la justicia. Un libro entero, el quinto, es consagrado exclusivamente a esta virtud. Mas no es sólo por su amplitud excepcional que esta sección de la obra se distingue de las otras. Marca ella —cabe afirmarlo sin exageración— un punto crítico en el desenvolvimiento de la ética griega. Por primera vez el altruismo entra en escena sin disfraz alguno. Entiéndasenos bien. No hablamos del altruismo en el sentido del amor cristiano o del "vivre pour autrui" de Comte. Tampoco queremos significar con ello que antes de Aristóteles hayan desconocido los helenos el deber de preocuparse por el bienestar del prójimo. Difícilmente cabría pretender algo más insensato. Ya en diversos pasajes de los poemas homéricos aparecen los dioses en calidad de guardianes de la justicia, siendo el más notable aquel en el cual el rico producto de los campos y la fertilidad de los vergeles y del ganado preséntanse como recompensa de los justos decretos de un rey temeroso de las divinidades. Y no precisa recordar a nuestros lectores el importante papel desempeñado por la justicia en la ética platónica. Tampoco han de haber olvidado ellos el artificial razonamiento que, pre-

cisamente en Platón, vincula la justicia al bienestar de quien obra en forma correcta. Esta virtud, en efecto, mediante una extraña limitación de su contenido identifícase a la armonía de clases en el Estado. Armonía que a su vez debe ser la contraparte de la armonía psíquica del individuo. Por este largo desvío llega Platón a demostrar que las acciones justas constituyen una exigencia del interés propio del agente. Obra con justicia, pues de lo contrario tu paz interna se verá amenazada —tal es, en su más concisa expresión, el fundamento ético-individualista de la principal virtud social en Platón. Nada de ello encontramos en la filosofía moral de su discípulo. Sin circunloquio alguno afírmase que la justicia es una virtud, y su fin el bienestar de los semejantes. Que exista una virtud que no tienda a la felicidad del agente, sino a la de otro ("pros héteron", "ad alterum"), obsérvalo expresamente Aristóteles y lo comprueba no sin cierta sorpresa. No se preocupa por buscar un fundamento eudemonista. Indirectamente, rechaza la tentativa platónica en ese sentido despojándola de su base, la identificación de la justicia política con la subordinación de una clase a otra, contraria al principio de la igualdad. Así, era fundada nuestra aseveración de que el altruismo manifiéstase aquí por vez primera en la filosofía griega sin ninguna vinculación con la aspiración del agente a la felicidad propia, en consecuencia, sin disfraz alguno y como justificado por sí mismo.

Distingue el Estagirita entre una justicia en sentido amplio y una justicia en sentido restringido. Esta última divídese, como pronto lo veremos, en múltiples subvariedades. La primera, en cambio, identifícase con la virtud moral o excelencia en general, de la siguiente manera. Obedecer a la ley es en cierto modo una orden del derecho; contrariarla, una violación. Y puesto que el derecho positivo demanda el ejercicio de todas las demás virtudes, castigando por el contrario a veces el descuido de sus preceptos (verbigracia la cobardía en la guerra, un atropello durante la paz), por intermedio de los conceptos de la acción conforme al derecho y de la acción contraria al derecho, le es factible a Aristó-

teles subsumir bajo la misma categoría todas las demás virtudes y vicios, aunque no sin cierta violencia. Formúlase empero una reserva: que las virtudes en cuestión considéranse aquí no desde el punto de vista del bien propio, sino del ajeno. Es así como el filósofo cree poder confirmar la verdad del proverbio: "Todas las virtudes hállanse comprendidas en la justeza", no menos que la del aserto de que la justicia es la virtud perfecta. Pues es incomparablemente más difícil, dice Aristóteles, dar pruebas de excelencia moral atendiendo al prójimo que siguiendo meramente el propio interés. Estas exposiciones terminan con la fervorosa explosión que ya hemos citado (cf. pág. 38): "Ni la estrella matutina, ni la vespertina, son tan maravillosas como la justicia". Por último, afírmase que la justicia es también el fundamento de toda comunidad política o social.

2. Viene luego la justicia específica, que a su turno divídese en justicia distributiva y en aquella generalmente llamada correctiva, pero que sería preferible denominar, con los escolásticos, directiva. La esfera de aplicación de la última es la de la transacción, en particular de las transacciones comerciales: compra, locación, fianza, etcétera. Junto a estas formas de transacción voluntaria se dan otras que (vistas desde el ángulo de la parte pasiva), son involuntarias. Esta categoría en cierto modo artificial comprende todos los atentados imaginables a la vida y a la propiedad, al honor y a la libertad; atentados entre los cuales distínguense dos variedades: los disimulados o engañosos y los que se perpetran franca y violentamente, siendo sólo respecto de estos últimos que cabe conceptuar como correctiva o punitiva la justicia directiva.

La justicia distributiva consiste en asignar a cada cual lo que le corresponde según su valor y su mérito —aunque no exclusivamente, piénsase aquí sobre todo en los privilegios políticos. Ahora bien, el módulo de los valores varía con arreglo a los diferentes órdenes políticos: en la democracia, es la libertad (vale decir que todos los hombres libres o no esclavos gozan de idénticos derechos) ; en la oligarquía,

la riqueza; en la aristocracia de nacimiento, el origen; en la aristocracia verdadera, la virtud. Todo conflicto, todo desorden vienen ya de la desigualdad de los iguales, ya de la igualdad de los desiguales.

En realidad, la justicia distributiva básase en una igualdad proporcional. La proporción comprende invariablemente cuatro términos, o tres en el caso que uno de ellos se emplee dos veces. Sin que ello implique ninguna diferencia substancial, cabe formular la proporción de diversas maneras: $\frac{a}{b} = \frac{b}{c}$, o $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$, o también $\frac{a}{c} = \frac{b}{d}$. El punto es que siempre han de corresponder las prestaciones a las recompensas, los deberes a los derechos. El injusto, por ende, recibe más, y el que padece la injusticia menos que el resultado que arroja la proporción en tanto se trate de bienes; en cambio, si lo que está en cuestión son males, se da la relación inversa.

Tal más o menos provee ahora el instrumento mediante el cual la teoría del justo medio introdúcese en esta rama de la justicia. Aplicar la teoría de otra manera y directamente a la justicia, resultaba imposible. Pues faltan aquí dos extremos como la cobardía y la temeridad, la insensibilidad y la disipación, entre los cuales el coraje y la moderación constituirían el justo medio. La justicia tiene un solo constrario: la injusticia. El Estagirita sabe cabalmente de esta diferencia, y le da franca expresión al decir que el justo medio no entra aquí en juego "de la misma manera que en las demás virtudes", antes bien relaciónase con el "objeto" —tal vez nos fuera lícito decir: con el fin o el resultado propuesto— de la acción. Es ésta, afirma Aristóteles, una igualdad que por cierto reside en un punto medio entre dos extremos, un más y un menos. No obstante, en ocasiones permítese el filósofo un modo de hablar que oscurece de nuevo esta distinción, y que de tomárselo a la letra resultaría positivamente absurdo. Tal cosa es lo que ocurre en la proposición que sigue: "la honestidad es un justo medio entre

el cometer y el padecer la injusticia". Ahora bien, ¿posee algún sentido inteligible decir que "la honestidad en los negocios es el justo medio entre la explotación de los demás y el ser explotado"? En este último caso, ello sólo podría afirmarse de la honestidad combinada con la prudencia, etc.; la prudencia impidiendo el demasiado poco, esto es la pérdida resultante de la explotación por otros, y la honestidad evitando el exceso, vale decir la ganancia producto de la explotación a que se somete a los demás. Sea como fuere, sólo se trata aquí de una laxitud de la expresión, debida sin duda no a la simple negligencia, sino sobre todo al deseo, a medias involuntario, de soslayar en cierta medida la fundamental diferencia entre la idea del justo medio en su aplicación a la justicia y la misma idea aplicada a las otras virtudes.

Asimismo puede calificarse de artificial esta contradictoria aplicación analógica meramente exterior, de un mismo concepto, ora a la disposición a la acción, ora a su secuela. El gran dialéctico resulta esta vez, por así decirlo, atrapado en las redes de su propia dialéctica. La base auténtica de la teoría del justo medio es el hecho de que la naturaleza humana hállase dotada de instintos que demandan satisfacción y que apremian por manifestarse, pero cuya interferencia con las esferas de otros instintos y necesidades tanto o más justificados trátase al mismo tiempo de impedir. Así ocurre, por ejemplo, con las emociones de la autodefensa no menos que con los impulsos pertenecientes a la sensualidad. Es en estos dominios en los que encuentra su raíz y justificación la teoría del justo medio, expresión científica de la exigencia de mesura que tan eminente papel desempeña en la moral popular positivamente naturalista de los griegos.

3. Así, la circunstancia de que nuestro filósofo fijara unilateralmente su mirada en el punto de vista de la igualdad, perturbado por un exceso y un demasiado poco y restablecido por el ejercicio del derecho, nos hace comprensible un hecho que de otro modo no lo sería: que la justicia penal haya sido encarada por él, en uno de sus pasajes capitales al menos, exclusivamente en el sentido de una compensación

de esta índole. El juez, el "derecho personificado", trata de restablecer la igualdad quitando al ganador lo que hay de ilícito en su ganancia y retribuyendo al perdedor lo que ha perdido injustamente. El mejor intérprete moderno de la "Etica a Nicómaco" no quería atribuir a su autor la "pueril teoría" de que la reparación de los perjuicios es la única tarea de la justicia. También agrega que Aristóteles no puede haber inadvertido que no siempre se da esa sencilla relación entre el hecho de cometer la injusticia y el de padecerla, sino que, por el contrario, la injusticia perpetrada por una de las partes es a veces mucho mayor, pero asimismo en ocasiones harto más leve que el daño sufrido por la otra. A esto cabe replicar que, por cierto, no es factible atribuir de antemano a un Aristóteles un concepto tan estrecho de la acción del juez, como tampoco el haber pasado por alto la objeción que acabamos de citar, pero que sus textos no permiten una interpretación diferente y que dicho error constituye la legítima consecuencia de otro más profundo: la transferencia abusiva de la teoría del justo medio a una esfera en la cual su aplicación no es legítima. En cambio, complácenos sumamente observar que en otro lugar del mismo libro Aristóteles percibe con toda claridad y combate con energía un error similar. Cierto es que en este caso una polémica aguza su visión. Como nuestros lectores saben, los pitagóricos habían identificado la justicia con un número cuadrado, porque el concepto de la retribución exacta, igual por igual, recordábales la formación de un número por multiplicación de dos factores iguales (cf. I, pág. 138). Contra tal presuposición, por tanto contra el "jus talionis", eleva el Estagirita objeciones enteramente decisivas. Cuando un hombre dotado de autoridad pega a uno de sus subordinados, la justicia no exige que a su turno sea él castigado; en el caso opuesto, si el subordinado apalea al superior, la mera retribución, el devolverle los golpes, no es suficiente; es necesario —en interés de la disciplina, naturalmente— una más severa punición.

4. Luego de algunas observaciones sobre relaciones me-

ramente análogas a las legales, las del señor con el esclavo y las del padre con los miembros de su familia, aborda Aristóteles la importantísima distinción entre el derecho natural y el derecho puramente convencional, a la que ya nos hemos referido (cf. I, pág. 450*ss*.). No faltan personas —y diciendo esto probablemente refiérese a los cínicos— que relegan todo derecho político a la última categoría y fundamentan su opinión como sigue. Todo lo natural es invariable; el fuego, verbigracia, quema por doquier, en Grecia o en Persia, de la misma manera. Las variaciones que el derecho presenta según los lugares y el tiempo prueban en consecuencia su origen convencional. Pero no es así, replica nuestro filósofo. Aun lo natural no es de necesidad invariable. Por ejemplo, la mano derecha es por naturaleza la mejor; no obstante, el ejercicio y el hábito pueden llevar la mano izquierda a idéntica perfección. Asimismo en el derecho político preséntasenos siempre una mezcla de variabilidad y de invariabilidad. Vemos en este punto como el compromiso establecido por Epicuro entre las teorías concernientes al origen del lenguaje (cf. I, pág. 446), fué anticipado por Aristóteles en la controversia similar acerca del origen de la justicia.

A propósito del obrar justo y del injusto retómase y se expone en forma aún más vigorosa el problema de la espontaneidad (cf. pág. 270). Voluntaria es una acción cuando su autor, a sabiendas y no por ignorancia, realiza algo que está en su poder, pudiendo aquí el conocimiento y su contrario extenderse por igual al objeto como al instrumento y al propósito de la acción (el siguiente es un ejemplo de la ignorancia en relación con el objeto: A pégale a B sin saber que éste es su padre: la acción cae entonces en una categoría diferente de que si lo hubiera sabido). La acción voluntaria subdivídese a su vez en acción deliberada, esto es, precedida por la reflexión, y acción no deliberada. El daño infligido a otros bajo el imperio de la pasión es por cierto una injusticia, pero su autor no por ello injusto o malo. De las faltas involuntarias unas son perdonables, otras no. A las imperdonables pertenece aquella que se comete por ig-

norancia, pero por una ignorancia debida a una pasión que no es natural ni humana, esto es, una pasión bestial.

5. La más importante de las restantes secciones ocúpase del concepto de la equidad y de su relación con el de la justicia. Dado que la equidad considérase algo valioso y además vincúlase con los mismos objetos que el derecho estricto, plantéase una dificultad. ¿Si lo justo y lo equitativo contrapónense mutuamente, como pueden ser ambos loables? La solución radica en que lo equitativo es, en efecto, justo, pero no lo justo correspondiente a la ley. Consiste más bien en una corrección del derecho legal o ley positiva. Toda ley es de índole general; danse empero casos que se oponen a una semejante regla general. En tales circunstancias, en realidad atañe la ley a la mayoría, no al conjunto de los casos; el defecto de la generalización no es imputable a la ley o al legislador, sino a la naturaleza del objeto. De hallarse presente y conocer los hechos, el propio autor de la ley corregiría sus fallas. Un antiguo comentador proporciona un ejemplo ilustrativo. En épocas de guerra un extranjero es encontrado sobre las murallas de la ciudad. Sospechoso de inteligencia con el enemigo, la ley amenázalo con la muerte. Pero demuéstrase que el extranjero ha hecho una señal ventajosa para las tropas locales. La letra de la ley lo condena a morir; la equidad, tomando en cuenta la índole del caso particular, le confiere agradecimientos y honores. Naturalmente, junto a casos tan singulares como éste se dan también excepciones a la regla primaria del derecho, las que pueden por sí mismas formar una clase y convertirse en objeto de una nueva regla de derecho.

El principio de la equidad desempeña un papel relevante en la jurisprudencia de dos países: Roma e Inglaterra. El desarrollo del "jus aequum" o "aequabile" en las "Cortes de equidad" (Courts of Equity) corresponde casi exactamente a las ideas de Aristóteles aquí desarrolladas. Despréndese ello de las enseñanzas de uno de los más eminentes filósofos del derecho de la Inglaterra moderna: John Austin. Refiriéndose a un caso legal a resolver según los principios de

la equidad, dice más o menos lo que sigue: "Con toda seguridad el caso no se hallaba presente en la mente del legislador. Las disposiciones legales, empero, habríanlo abarcado si su autor hubiese desarrollado consecuentemente su intención general. No habiendo sido así, el juez completa las disposiciones insuficientes basándose en la intención que lo ha animado y a la cual ha dado expresión en su obra". Aristóteles encaró sobre todo el lado negativo de la equidad; la jurisprudencia inglesa y sus representantes, el positivo. Mas de ningún modo el lado negativo de la equidad fué ignorado por la moderna ciencia del derecho. En él insiste, por ejemplo, Hugo Grocio al observar que una ley es interpretada con arreglo a las demandas de la equidad cuando no es aplicada a un caso previsto por su letra pero no por su intención rectora. Conforme a ello distínguese entre la interpretación "extensiva" y la "limitativa" de la ley; el que sigue es un sencillísimo ejemplo de ambas. Respecto al mandamiento del decálogo: "No matarás", y a su sanción penal, exigiría la interpretación limitativa la impunidad de quien cometiera un crimen en legítima autodefensa; la interpretación extensiva, en cambio, reclamaría la condenación del que matara por imprudencia. Según Aristóteles, el juez "equitativo" y de espíritu amplio siempre merece preferencia sobre el que *se* "atiene a la letra", o minucioso.

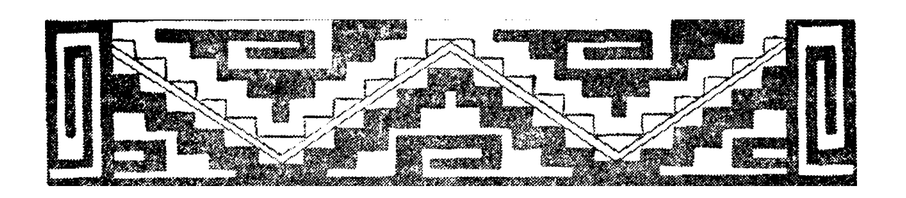
6. Notable es la discusión del suicidio; aunque no tanto por su contenido cuanto por sus omisiones. Ni siquiera una sílaba de Aristóteles alude a la concepción platónico-pitagórica del suicidio, que lo considera una deserción voluntaria del puesto asignado por la divinidad y en consecuencia una revuelta contra la voluntad de los dioses. Tampoco recuerda para nada aquella idea de que el hombre con sus facultades débese a la sociedad y no posee el derecho de sustraerse a ella; ni ve en el suicidio, puesto que nadie se daña a voluntad, un crimen contra sí mismo. Cuando, finalmente, es el Estado al que perjudica el suicidio, la índole de la pena aprobada por el filósofo parece demostrar que se

mantiene él aquí sobre el terreno de la tradición. Pues a título de punición cita "una especie de deshonra", y, en efecto, el castigo que la ley dictaba en Atenas contra quien ponía fin a su vida consistía, precisamente, en una suerte de *atimía:* el entierro separado del brazo derecho, parte culpable del cuerpo. Evidentemente, el motivo de esta medida era la mancilla infligida a la comunidad por el derramamiento de sangre.

Si bien reconoce Aristóteles en este punto el valor de las ideas corrientes relativas a la expiación religiosa, no fué para él la piedad, una de las virtudes morales, objeto de indagación y exposición especiales. Su punto de vista era tal vez aquel alcanzado por Platón a través de las discusiones del "Eutifrón": la piedad no posee esfera de acción propia alguna, es una disposición anímica que nos acompaña en nuestra actividad entera (cf. II, pág. 379). No obstante, aun en este caso habríale sido dable oponer, en una sección especial, sus opiniones personales sobre las cosas divinas y las opiniones corrientes. Tampoco la teoría del justo medio arriesgaba nada con ello. Por el contrario, ¿no era positivamente tentador poder demostrar que en la verdadera fe residía el justo medio entre la incredulidad y la superstición? Razones de prudencia fueron quizás las que lo abstuvieron de concentrar en un punto doctrinas teológicas tan ofensivas como las suyas; en efecto, tal cosa habría equivalido a preparar de antemano y en la forma más cómoda el material para la acusación de asebia (impiedad), que no obstante le fué imposible evitar. Cuán lejos hállase en principio —pese a todas las ocasionales recaídas— de las creencias populares, demuéstranoslo cabalmente su condena en pleno de la mitología, que proclama mero "accesorio" y "envoltura", y del politeísmo, con la única excepción de los dioses siderales. Pero también de la teología purificada de su maestro Platón sepáralo un hondo abismo, abismo que la proximidad cronológica entre ambos pensadores hace difícil de concebir. Apenas un lapso de veinte años media desde la terminación de las obras tardías de Platón al curso de cuyas

lecciones surgió la "Etica a Nicómaco". Y, sin embargo, la segunda de las herejías proscriptas en las "Leyes" y eventualmente penadas con la muerte, esto es, la negación de las intervenciones divinas en el destino humano, preséntalo Aristóteles como una verdad obvia (cf. II, pág. 657). Incluso toda acción, toda influencia de la deidad en el curso del mundo y, con ello, también en la fortuna de los hombres, es rechazada en forma terminante.

Con una aguda polémica enderezada precisamente contra Platón y su teoría de la justicia, basada en la mera analogía o "similitud", finaliza el libro y al mismo tiempo la serie de obras que tratan de las virtudes morales.



CAPITULO XXII

LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

(Continuación: Las virtudes dianoéticas y la impotencia de la voluntad)

ON las virtudes éticas enlázanse las virtudes dianoéticas, es decir las cualidades del intelecto, en la medida en qae éste sirve los intereses de la acción. El camino de aquéllas a éstas obviase mediante la reflexión de que hasta aquí se ha recomendado la elección del justo medio, designándose como tal lo que la "regla correcta" proclamaba. Trátase, pues, de considerar dicha regla. La indagación se inicia con una división de amplio alcance. A la parte irracional del alma contrapónese la racional. A su turno, también los objetos del conocimiento racional son de dos clases: necesarios o contingentes —según su imposibilidad o posibilidad de ser de otra manera de lo que son. De los primeros ocúpase el conocimiento rigorosamente científico, siendo los segundos asunto del conocimiento reflexivo, en ocasiones llamado deliberativo. Para que una acción se cumpla, tres elementos deben hallarse presentes en el alma y obrar de consuno: son ellos, además de la facultad de pensar, la sensación perceptiva y un impulso o deseo. Este último es asimismo susceptible de dirigirse en sentido negativo. Pues a la afirmación y negación teoréticas corresponden, en el campo de la práctica, la consagración (o aspiración)

y la evitación. Origen del obrar es la intención, que a su vez proviene del impulso o deseo y de la inteligencia orientada a un fin. En consecuencia, califícase la intención como una combinación entre el impulso y la inteligencia. "Porque la inteligencia sola nada pone en movimiento" —es ésta una frase de honda significación, que fija límites al intelecto y ubica al Estagirita muy por encima no sólo de los antiguos intelectualistas, como Sócrates, sino también de racionalistas modernos de la índole de Samuel Clarke o Henry More.

Examínanse luego las diversas especies de conocimiento; aquí, la falta de una exacta correspondencia entre la terminología griega y la nuestra fuérzanos a limitarnos a lo más esencial. Al dominio de lo contingente pertenecen los objetos del hacer o producir y del obrar (acción). A los primeros concierne el arte, a los últimos la inteligencia práctica (la sabiduría), que sabe de lo beneficioso o perjudicial al ser humano. A título de ejemplo de un hombre inteligente en este sentido cítase a Pericles, siguiendo Aristóteles con ello evidentemente el juicio tradicional sobre este hombre de Estado "por excelencia" antes que su personal apreciación, decididamente fría según leemos en la "Constitución de Atenas". Como creador de la ciencia de los principios es señalado el Nous o "razón". La "sabiduría" tómase en dos sentidos. De una parte atribuyese a los artistas más destacados, y en tal caso no significa otra cosa que "la perfección del arte". Pero también —dice Aristóteles— hablamos de "sabios" sin limitarnos a esfera particular alguna, entendiendo por sabiduría no sólo el saber que se deduce de los principios, sino también el relativo a los principios mismos. En este sentido la sabiduría comprende en sí a la razón y a la ciencia. Sus objetos son "las cosas venerables de por sí". Tal preferencia justifícase en forma explícita invocando el carácter relativo de la inteligencia práctica, que únicamente concierne al hombre. Vano sería querer impugnar esta jerarquía haciendo observar que el hombre es, sin embargo, "el ser superior entre todos los terrestres". Ciertamente; pero basta una mirada a la composición del universo para

mostrar que hay otras cosas mucho más divinas por su naturaleza que el hombre (De pasada, preguntémonos si el juicio de Aristóteles acerca de la relación del hombre con el universo no es con mucho más correcto que el de algunos de nuestros contemporáneos que, como Comte y Feuerbach, querían sustituir la adoración de los poderes universales por la "religión de la humanidad". Más correcto, afirmamos, no obstante haber refutado el progreso científico su creencia en la absoluta inmutabilidad de los astros).

2. La obra de filósofos como Tales y Anaxágoras hónranla los hombres con los epítetos más elogiosos posibles; dícesela genial, grandiosa, maravillosa; simultáneamente, empero, se la califica de estéril por no haber considerado sus autores los "bienes humanos". Estos últimos son los fines de la inteligencia práctica, en la cual, por otra parte, a menudo vale más la experiencia de lo particular que el conocimiento de lo general. Quien, por ejemplo, sabe que las carnes livianas se digieren con facilidad y en consecuencia son beneficiosas para la salud, pero ignora qué carne lo es, resulta en la práctica inferior al que desconoce dicha regla general mas sabe de las bondades de la carne de pollo.

Un objeto capital de la inteligencia práctica constituyelo la política. A la legislación, arte "arquitectural" o rector en esta esfera, contrapónese la política en el sentido estricto, tal cual se manifiesta en las ordenanzas y decretos útiles a la vida cotidiana, y que por así expresarlo son los instrumentos manuales de la vida del Estado. Menciónase también la muy extendida opinión de que la inteligencia práctica concierne sobre todo al individuo, de donde resultaría que quien sólo tiende a su beneficio propio sería considerado el verdaderamente inteligente. A lo cual opone el Estagirita su convicción de que el hombre hállase naturalmente destinado a la vida familiar y política, y que si se aislara y limitara a perseguir su personal ganancia ni siquiera le sería dable alcanzar ésta.

La indagación vuelve al tema rozado poco ha: el objeto esencial de la inteligencia práctica es el detalle o lo parti-

cular. Tiene así nuestro filósofo oportunidad de establecer una significativa distinción entre los conocimientos accesibles a la juventud inexperimentada y aquellos cuya adquisición supone una más rica experiencia y de consiguiente mayor edad. Pertenecen a la primera categoría la geometría y demás conocimientos matemáticos, en tanto que a la ciencia natural, pero en un grado todavía mayor a la inteligencia política y a la prudencia, le es imprescindible una más amplia experiencia. La posibilidad de alcanzar aún en la infancia serios progresos en matemáticas explícase por esta breve frase: "quizás porque en ellas reina la abstracción". En boca de Aristóteles, para quien también los conocimientos matemáticos adquiérense por vía de la inducción, equivale ello a decir: "porque basta aquí un mínimo de experiencia". (La historia de la ciencia ha corroborado ampliamente esta observación. Registra en este campo una precocidad de genios creadores como apenas se da en ningún otro. Abel, Bolzano, Eisenstein, Galois, Gauss, Lord Kelvin, Newton, Pascal realizaron importantes trabajos, en ocasiones iniciadores de nuevos caminos en la matemática, ya antes o inmediatamente después de los veinte años). Por el contrario, aquellas verdades cuyo conocimiento reposa sobre una gran experiencia, pueden los jóvenes sin duda "repetirlas", pero "carecen de fe en ellas", o de convicción íntima. En otro contexto exprésase la misma idea en forma quizás más acertada aún: los principiantes "colocan las proposiciones unas junto a otras, pero sin entenderlas todavía", aun cuando no desconozcan su sentido literal, pues el espíritu (más o menos así continúa Aristóteles) "debe compenetrarse con el objeto".

Pasamos por alto las largas disquisiciones, en su mayoría dirigidas contra Platón, acerca de expresiones técnicas como "entereza", "prudencia", "buen sentido", etcétera. En parte porque son ellas relativamente estériles, pero también y principalmente a causa de que (ya una vez lo hicimos notar) carecemos en nuestra lengua de términos susceptibles de expresar con estrictez los conceptos verbales allí empleados.

Mas no obstante tal dificultad hemos de detenernos en lo que acerca del "Nous" se dice (cf. pág. 228). Su carácter intuitivo es destacado a tal punto que desaparece el abismo que separa a las opiniones más generales de las percepciones más especiales. En efecto, llégase a afirmar que la inmediata intuición es la característica de ambos puntos extremos de todo conocimiento. Opuesta a todo conocimiento mediato, la certitud inmediata pertenece de una parte a las verdades racionales supremas, los axiomas lógicos, y de la otra a las percepciones aisladas que posibilitan la aplicación de las proposiciones generales a los casos particulares. Tales percepciones suministran a las cadenas de razonamientos que llegan a resultados prácticos su término inferior en forma de proposiciones como: este objeto particular es "de tal índole", es decir, posee los caracteres o propiedades genéricas que condicionan la aplicabilidad de las proposiciones generales antes adquiridas a un caso individual. Por tanto, el hecho de que en esta discusión la razón y la percepción sensible truequen a veces sus lugares, equivale más o menos a lo que hacemos cuando empleamos el verbo "ver" al hablar de un conocimiento harto distanciado de toda percepción sensible en oraciones como "todo el mundo ve", "quien puede dejar de ver", etcétera.

3. El libro finaliza con un torneo dialéctico en el que Aristóteles primero apila toda suerte de objeciones para rebatirlas luego. Cuáles de estas objeciones le pertenecen, cuáles no, no nos es factible decirlo con seguridad. En primer término, cuestiónase acerca de la utilidad de la "inteligencia práctica" y de la "sabiduría". Esta última, afírmase, nada tiene que ver con devenir o nacimiento algunos, y por ende tampoco con las condiciones de la felicidad. Tal ventaja, sin duda, pertenece a la "inteligencia práctica"; mas ¿qué necesidad podemos tener de ella, aun cuando se refiera a lo justo, lo bueno y lo beneficioso para el hombre, puesto que el saber de todas estas cosas no nos hace más aptos para realizarlas? Pues hoy se ha tornado unánime la opinión —en los círculos platónicos claro está— de que las vir-

tudes son hábitos o cualidades de la voluntad. Y aun cuando alguien pretende que la inteligencia práctica favorece la adquisición de tales cualidades, sigue empero siendo igualmente inútil para quienes ya la poseen y para quienes no. En lo que respecta a estos últimos, no hace diferencia alguna que. poseamos nosotros mismos las cualidades de la voluntad requeridas o que obedezcamos a otros que las poseen. Todos queremos tener buena salud, pero no por ello todos estudiamos medicina. Finalmente, podrá tal vez parecer extraño que la inteligencia práctica, inferior a la sabiduría en valor y dignidad, séale al mismo tiempo superior, a causa de mandar y dominar en todo.

Comienza ahora la serie de réplicas. Ante todo, ambas ventajas en cuestión serían deseables por sí mismas en cuanto perfección de la parte del alma a la que atañen, e incluso si no tuvieran ningún otro efecto. Pero en verdad lo tienen. En efecto, en nada se asemeja la sabiduría a la medicina, que procura la salud, pero sí a la salud misma, en vista de que ambas contribuyen por igual a la felicidad. Pues en tanto parte de la virtud total, da bien al que la posee y la practica. Particularmente en oposición a Jenócrates, quien afirmaba fincar la felicidad en la sola posesión de la virtud, siempre insiste Aristóteles en su ejercicio; siendo esta tácita polémica la que da lugar a la forzada hipótesis de que un hombre en posesión de la virtud puede pasarse la vida durmiendo (cf. pág. 263). Por último: la tarea que se trata de resolver es cumplida por la inteligencia práctica de consuno con la virtud ética. Esta hace que se persiga el fin correcto, aquélla provee los medios adecuados.

La discusión siguiente constituye una verdadera crítica del intelectualismo socrático; crítica, es verdad, cuyo camino ya Platón había preparado en el "Político" (cf. II, pág. 587). Fué una verdad a medias la establecida por Sócrates al afirmar que las virtudes eran conocimientos, variedades de una sola inteligencia práctica. La inteligencia no es la esencia sino una condición indispensable de la virtud. Es imposible ser plenamente bueno sin inteligencia, mas por

cierto también el ser cabalmente inteligente sin la virtud de la voluntad. Una luz esclarecedora, en nuestra opinión, cae aquí sobre la conexión entre carácter e intelecto, sobre la perversión del alma por los sentimientos, originada en la mentira interna. La indispensabilidad de la inteligencia —dice nuestro filósofo— parece contradecirla el hecho de que existe asimismo una virtud natural, disposiciones y temperamentos que propenden al bien, como cabe verificar ya en los niños y aun en los animales. Todos ellos, empero, precisan de la guía de la razón; pues un poderoso cuerpo humano o animal, al ser privado de la luz de sus ojos cae con tanto mayor fuerza cuanto más grande —difícilmente podría este ejemplo no recordarnos al Cíclope enceguecido por Odiseo. En el elemento intelectual reside también el lazo que hace de las virtudes una unidad —unidad a cuyo respecto fácilmente puede inducir a error la observación de que apenas hay alguien igualmente dotado de ellas por la naturaleza. La habilidad en la elección de los medios, determinada por la inteligencia, merece nuestro elogio si el fin al que se aspira es bueno; mas en el caso contrario, como "capacidad para todo" (panurgía), casi no es dable distinguirla de la picardía. Viene después la elucidación de la última "aporía", concerniente a la relación de la inteligencia práctica con la sabiduría. Sería tan falso afirmar que ésta se subordina a aquélla, y en consecuencia a una parte elevada del alma, otra más elevada aún, como decir que la salud se subordina a la medicina. Pues la medicina no prescribe sus recetas a la salud, sino para la salud. Tal es igualmente la relación de la inteligencia práctica con la sabiduría teorética.

Quienquiera lea el libro de cabo a rabo imparcialmente, manteniéndose a igual distancia del deseo de censurar o glorificar a su autor, habrá de reconocer que abunda en observaciones finas, pensamientos ingeniosos y demostraciones sutiles, pero que no cumple la promesa hecha al comienzo. La teoría del justo medio debía de esclarecerse cabalmente en él. La "regla correcta", mencionada a la ini-

ciación, sólo al final vuelve a aparecer, y entonces únicamente en la afirmación de que no sólo debemos obrar según ella, sino también con ella. En otras palabras: no sólo hemos de conformarnos a la regla, asimismo hemos de tener plena conciencia de ella. Que tales declaraciones o los demás contenidos de esta sección apuntalen a guisa de base inquebrantable la teoría del justo medio, que signifique ahora ella algo más que un llamamiento al tacto y a la experiencia vital del hombre "excelente" o "inteligente", difícilmente querrá alguien sostenerlo.

4. ¿A qué sirve toda la fuerza del intelecto rector si la voluntad ejecutiva rehusa su servicio? Esta idea, aunque no haya sido expresada, constituye el puente entre los libros VI y VII, entre la teoría de las virtudes dianoéticas y la de la impotencia de la voluntad, que ahora pasamos a examinar. El propio Aristóteles habla de un "nuevo arranque". En verdad, vuelve a las ya consideradas virtudes éticas, agregando un apéndice donde discute un tema particular, el autodominio, con más amplitud de lo que le había sido factible en el examen sumario. Tres cosas reprobables —así comienza— hay en el campo ético: la maldad, la impotencia de la voluntad y el embrutecimiento —este último en realidad bastante raro. Acerca de la primera se ha hablado suficientemente en lo que precede; el último será tratado más adelante; ahora hemos de considerar la debilidad de la voluntad y su contrario. Sigue una observación metodológica de gran importancia. Primeramente, precisa establecer los hechos, luego, discutir las dificultades o aporías que se presentan de por sí, y las opiniones corrientes en su conjunto, o cuando menos las más significativas. Tan pronto como se ha solucionado las aporías y establecido en firme las opiniones corrientes, tenemos una exposición suficiente. En ningún otro lugar se nos presenta tan al desnudo como aquí la tendencia altamente conservadora de Aristóteles, a que ya hemos aludido de pasada (cf. pág. G9). La opinión corriente, purificada o fortificada por el ajuste de las reales o pretendidas contradicciones internas, coincide así

con la verdad misma en lo que atañe a las cuestiones relativas a la conducta en la vida. Mas con toda seguridad la regla no carece de excepciones en su aplicación. No era posible, verbigracia, establecer por este camino la superioridad de la vida contemplativa, no meramente respecto de la poco apreciada vida placentera, sino también en relación con la muy estimada vida política. Sea cual fuere empero la esfera de aplicación de esta regla, el hecho mismo de haber podido formularla dice mucho acerca de su autor. ¡Cuán grande es el abismo que lo separa de los campeones de las radicales reformas morales! Opuestos a la idea de que las opiniones corrientes eran justas, partían los cínicos de la hipótesis exactamente contraria: para ellos, las reglas generalmente reconocidas de la acción no eran sino ilusión y hojarasca vana.

5. Nuestros lectores han de recordar la teoría fundamental del intelectualismo socrático. Lo que se suele llamar un triunfo de los deseos o de la concupiscencia sobre la inteligencia, no existe; nadie actúa contra su convicción; reconocer algo como justo y no conformar su acción a ello constituye una imposibilidad para el hombre sano de espíritu, no es más ni menos que una forma de locura. Procuramos desentrañar y apreciar en su justo valor el elemento de verdad "contenido en esta exageración" (cf. II, pág. 81s.). Lo que Aristóteles encara aquí es una modificación de la doctrina socrática, probablemente debida a los académicos. La invencibilidad afirmada por Sócrates no podía atribuirse según ellos sino al conocimiento verdadero, mas no a la mera opinión que tan a menudo ocupa su lugar. La debilidad de la opinión no se halla en condiciones de resistir a la violencia de los deseos; nada hay de sorprendente, por tanto, si en su pugna contra el placer es éste quien triunfe.

Tal es la primera aporía, a la que siguen otras cinco. Es imposible reproducir la segunda sin violentar el lenguaje. El hombre templado debe ser al mismo tiempo un hombre sano de espíritu (sóphron) (cf. II, pág. 317). Su templanza puede sólo manifestarse en la lucha contra deseos violentos y malos; en cambio, el hecho de experimentar, sobre todo

de experimentar en exceso malos deseos, debe ser ajeno al hombre sano de espíritu. Si, por el contrario, los deseos que supera el templado no fueran malos, sino buenos, sería entonces mala la cualidad de carácter que les opone resistencia: en consecuencia, no toda templanza podría calificarse de loable. Por último, tampoco el hecho de triunfar sobre los deseos merece particular elogio si tales deseos fueran malos, mas al par débiles.

Tercero: si la fuerza de voluntad (la palabra griega que traducimos aquí por "templanza" posee también este matiz de significación) impulsa a un hombre a obcecarse en su opinión, tal cosa es mala si dicha opinión es falsa. Y si su contrario, la debilidad de voluntad, nos inclina a abandonar nuestra opinión, trátase de una elogiable debilidad de voluntad, similar a la de Neoptolemo en el "Filoctetes" de Sófocles. En efecto, ¿no es digno de alabanzas el hijo de Aquiles por rebelarse su veracidad contra la idea que le ha sugerido Odiseo: emplear un ardid a objeto de decidir a Filoctetes a partir contra Troya?

El propio Estagirita califica de "sofística" la cuarta de las aporías. Dícenos ésta que la debilidad de voluntad asociada a la incomprensión no es un vicio, sino una virtud. En tal caso, afírmase, el entendimiento ha hecho una mala elección, precisamente corregido por la debilidad de voluntad. Piénsese —más o menos así cabe ejemplificar la suposición aquí en causa— en un conspirador que por debilidad deja de cumplir la parte que se le había asignado en un plan criminal, o en un fanático religioso que considera deber suyo ejecutar a un hereje pero que carece de suficiente fuerza de voluntad para realizar el acto.

La quinta aporía consiste en una transposición al presente tema de una cuestión capciosa ya planteada en el "Hippias Menor" de Platón (cf. II, págs. 310ss.). ¿Quién es mejor, pregúntase, el hombre que se entrega a los placeres a consecuencia de una convicción insensata, o aquel que sucumbe a ellos por flaqueza de voluntad? El primero, responde el Estagirita. Pues modificando su convicción es mucho

más fácil hacerlo abandonar su errado camino que al otro.

Finalmente plantéase el siguiente problema: si en todos los campos existe autodominio e impotencia de la voluntad, ¿cuál es el hombre al que debemos llamar débil de voluntad en un sentido absoluto, puesto que es harto difícil que alguien reúna en sí mismo todas las variedades de la debilidad de voluntad ?

6. Aristóteles procede a elucidar estas aporías. En primer término cuestiona la pertinencia de la distinción planteada en la primera. Con frecuencia sostiénese con la mayor tenacidad —esto es lo que más o menos él quiere expresar— no sólo el saber, sino también la mera opinión. Una opinión débilmente fundamentada no es necesariamente una opinión de efectos débiles o carentes de fuerza. Menciónase aquí a Heráclito, dando nuestro filósofo a entender que el tono de oráculo con que el efesio proclama sus sentencias hállase en penosa desproporción con su fundamentación objetiva. El Estagirita podría haber ido más lejos todavía e invocar el delirio de las masas fanatizadas y las "ideas fijas" de los dementes. Pero todo cuanto hubiera probado con ello es que la fundamentación objetiva y la certitud subjetiva de una convicción no corren parejas de necesidad. Fuera del campo de la autoridad, de la tradición y de la religión, existen amplios dominios en los cuales, en efecto, se da un paralelismo semejante, y por ende las tentaciones triunfan más fácilmente sobre las opiniones vacilantes, confusas o contradictorias que sobre verdades tales como: "2 por 2 igual a 4", o "el ácido prúsico es mortal". Contra tal posición hubiese luchado en vano el Estagirita.

Las tentativas de solución que siguen amplían en muchos respectos las cuestiones planteadas, y del problema especial: "¿cómo es posible obrar contra la propia convicción?", llevan al problema general: "¿qué influencia tiene el conocimiento sobre la voluntad?" Como es fácilmente comprensible, el creador de la lógica no utiliza conceptos como "saber" o "conocer" sin someterlos a un cuidadoso análisis. Señala él primero el doble sentido de estas palabras, que significan una

vez la posesión durmiente o latente del saber, y la otra su actualidad o presencia en el espíritu en un momento dado. Distínguense luego los objetos del saber, las diferentes clases de proposición o de complejos de proposiciones. Es factible conocer una proposición general, pero no su aplicabilidad a un determinado caso individual. Y esta ignorancia puede originarse ora en la ignorancia de la premisa menor de un silogismo, ora en la mera falta de conocimientos acerca de un objeto particular. He aquí un ejemplo de este último caso: los alimentos secos son saludables: el alimento que posee una determinada propiedad es seco; ambas proposiciones puedo yo conocerlas y no obstante ser incapaz de juzgar si el alimento que se halla ante mí posee o no la propiedad que indica la sequedad.

La tercera explicación distingue dos clases de saber potencial. La posesión del saber puede ser una vez absolutamente inactual, otra, verse interferida en su actualidad: el sueño, la ebriedad, la locura son obstáculos de esta índole, así como también los afectos. Al incluir a las personas dominadas por violentas pasiones entre aquellas que no pueden despertar ni emplear la inteligencia latente en ellas y cuyos órganos corporales son movidos directamente por los afectos, aproxímase mucho Aristóteles al punto de vista socrático criticado antes por él.

La siguiente tentativa de explicación (cuarta), que el Estagirita parece haber juzgado verdaderamente decisiva, conduce al paradójico resultado de que el proceso mismo en el que vemos un triunfo de los deseos sobre el intelecto no carece de un elemento intelectual. La impotencia de la voluntad sería en cierta medida "un producto de la opinión y de la reflexión". Nuestro espíritu alberga simultáneamente dos silogismos que resultan en conclusiones opuestas, verbigracia: "todo lo dulce ha de saborearse; esto que se halla ante nosotros es dulce; por consiguiente, hemos de saborearlo". Y de la otra parte: "lo dulce no es saludable; esto es dulce; esto no es saludable". El deseo predominante en nosotros llévanos entonces a confundir el objeto a propósito del cual se

ejerce nuestra elección y a recurrir al silogismo perjudicial en lugar del ventajoso. Nos sentiríamos inclinados a creer que la peculiar tendencia de Aristóteles, felizmente superada en ocasiones, a ver en el hombre una máquina de pensar por silogismos, alcanza aquí su culminación. Su idea, no obstante, contiene un núcleo de verdad. La clasificación de los objetos placenteros que en cualquier momento solicitan nuestra voluntad, y de las sensaciones de placer o displacer que cabe esperar de ellos, en categorías definidas, deducidas de experiencias previas, constituye un elemento verdaderamente intelectual del proceso de elección. Y puesto que Aristóteles preséntanos tal clasificación como realizada mediante formas silogísticas estrictas, es lícito suponer que lo que se propuso fué más bien una descripción esquemática y transparente que en pleno acuerdo con la naturaleza. No hemos podido soslayar esta última explicación, si bien no nos es dable aceptarla como solución definitiva.

En todo caso, la tercera de estas tentativas de explicación priva sobre la cuarta. Para completarla basta la explícita referencia a un fenómeno que, según nuestros conocimientos, fué John Locke el primero en señalar a la consideración. En la gran mayoría de los casos que aquí tratamos, nuestro obrar no está determinado por la anticipación de las consecuencias. Actuamos bajo la presión de una sensación de displacer (a present uneasiness) predominante en el momento. Esta puede ser lo suficiente poderosa como para prevalecer sobre toda perspectiva futura; puede forzarnos a renunciar a todo cálculo respecto del placer o displacer que derivarán ulteriormente de nuestra acción. La luz del intelecto no sólo se oscurece o vela, sino que se extingue por entero. Razón tenía Sócrates al hablar de locura; pero habría debido agregar que tal anomalía psíquica, más que rara excepción es un hecho cotidiano.

7. Por fin vuelve el Estagirita a la segunda de sus aporías. Que el temperante deba ser al mismo tiempo "sano de espíritu", es meramente una exigencia del uso lingüístico, que confunde dos cualidades vecinas pero de ningún modo

idénticas. Pues en verdad el temperante no puede hallarse exento por completo de malos deseos, al paso que la salud espiritual excluye su posesión. Tal vez nos acercaremos mucho al pensamiento aristotélico si decimos que hay que distinguir aquí dos fases de la formación del carácter, dos etapas evolutivas que a causa de su similitud se confunden a menudo. El templado no es todavía sano de espíritu; éste ya no es templado. Para el primero, poseen los placeres un atractivo que sabe él resistir; para el segundo, lo han perdido.

También mediante sutiles distinciones resuélvese la tercera aporía, es decir, la cuestión de si la fuerza de voluntad o persistencia no constituye un mal en ciertas circunstancias. La "obstinación" o "indocilidad", así como la "terquedad", elimínanse del dominio de la fuerza de voluntad. Respecto de los tercos, ingeniosamente expresa nuestro filósofo que se hallan más próximos a los débiles de voluntad e intemperantes, esto es, los dominados por el placer, que a los templados y de voluntad fuerte. Pues el placer que se encuentra al combatir y vencer ergotizando, y el temor de sucumbir en la lucha de opiniones, caen en la primera categoría, no en ésta. A tal propósito vuelve Aristóteles sobre el ejemplo del Neoptolemo de Sófocles y hace observar que si bien un placer habíalo impulsado a quebrantar la promesa hecha a Odiseo, tratábase de un placer noble, el de la veracidad. Al mismo tiempo responde a la cuestión involucrada en esta aporía de si no existe también una "loable debilidad de voluntad". La existencia de tal cualidad niégase sobre la base de que la esencia de la impotencia de voluntad consiste en ser vencida, no por un placer en general, sino por un placer innoble.

Evidentemente Aristóteles no creyó necesario discutir por separado la cuarta de las aporías, de antemano calificada como "sofística". Habría podido él advertir que si bien en determinados casos es factible que la falta de coraje o de perseverancia motiven un beneficio en lugar de un daño, ello no impide que en la inmensa mayoría de las veces se

corrobore la tendencia de estas cualidades a perjudicar a quien las posee.

La cuestión planteada en la quinta aporía: "¿quién es mejor, el vicioso por convicción o el que sucumbe ocasionalmente a las tentaciones del vicio?", resolvíala antes Aristóteles en favor del primero; no obstante vuelve ahora sobre esta preferencia y la impugna. Al poner el problema, situábase primeramente el filósofo en un punto de vista absolutamente intelectualista. La convicción firme, pero falsa, es susceptible de corregirse mediante instrucción, y es por tanto más curable que la falta de convicción. Ubícase ahora él en un punto de vista propiamente moral: en lugar de la convicción accesible a la instrucción, aparece el hábito que endurece los afectos. Tal es el hábito que predomina en el "libertino", cerrándolo al arrepentimiento y haciéndole imposible toda reforma. Su opuesto, en cambio, el que meramente peca por debilidad, puede sentirse arrepentido y en consecuencia es capaz de mejorar.

Por igual sorprendentes son la sexta aporía y su solución. Que la debilidad de voluntad no se asemeja a una superficie perfectamente lisa, carente de toda irregularidad, hállase fuera de toda duda. Así como el hombre fuerte de carácter rara vez ejerce parejamente su fuerza en todas las direcciones, muéstrase por lo general el débil de voluntad más sensible a ciertas tentaciones que a otras. Este doble hecho, empero, no nos impide hablar de individuos de voluntad fuerte y de individuos de voluntad débil. Mas difícilmente cabe dejar de objetar la manera como Aristóteles distingue entre una debilidad de voluntad general y una parcial. Sostiene él que cuando los motivos del placer no son dados por la naturaleza, sólo es aplicable el predicado de impotencia de voluntad limitándolo al dominio particular en cuestión, verbigracia a la ambición o avaricia; por el contrario, nos abstenemos de tal limitación tan pronto los motivos del placer son naturales o corporales. Sin embargo, es lícito objetar todavía que tampoco en el último dominio faltan de ningún modo las diferencias individuales, por ejem-

plo entre el glotón y el borracho. Lo que parece verdad es que, según el caso, nos inclinamos a destacar ora la fuerza de una propensión específica, ora la debilidad de los factores de la voluntad que oponen resistencia. En efecto, es en casos de esta última índole en los que nos sentimos más inclinados que en otros a hablar con Aristóteles de "intemperancia", "falta de mesura" o "libertinaje". Este reproche —así reza una de sus observaciones al respecto— merécelo en mayor grado quien se inclina al exceso no obstante la debilidad de sus deseos, que aquel cuyos deseos son violentos de por sí. "¿Pues que cabría esperar de él si sus deseos llegaran a ser violentos?" También encontramos aquí una división de las inclinaciones en nobles por naturaleza, malas por naturaleza, e intermediarias, originadas de las necesidades corporales. Incluso en la primera clase puede darse un exceso censurable, pero nunca positivamente vicioso: así, cediendo a su amor de madre, llega Níobe a provocar a Leto. La segunda categoría comprende asimismo las inclinaciones propias de la bestialidad o brutalidad, así como las que dependen de una disposición o hábito enfermizos.

Mucho menos vergonzoso es sucumbir a la cólera que dejarse arrastrar por los deseos sensuales. Pues la cólera escucha en cierta medida la voz de la razón, aunque a menudo la interpreta equivocadamente. Compárala Aristóteles con aquellos servidores demasiado celosos que, antes de haber entendido con exactitud la orden de su señor precipítanse para cumplir lo que suponen dicha orden entraña. Así el hombre colérico imagínase haber sido insultado, y de inmediato, sin previa y cuidadosa reflexión, prepárase para defenderse y vengarse. No obstante, al obrar de tal manera obedece todavía en cierto sentido a la razón, al paso que su contrario sólo a la concupiscencia. Otro motivo para juzgar con indulgencia mayor los excesos de la cólera estriba en su falta de disimulación e intriga. Al filósofo de espíritu aristocrático, la pasión leal de la defensa seméjale evidentemente como un gentilhombre en medio de una masa de esclavos, representados por los deseos engañosos y taimados.

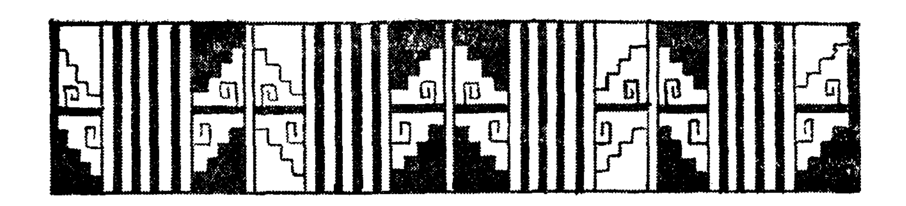
Incluso cítanse a este propósito las palabras de un poeta que llamó "urdidora de astucias" a la diosa del amor.

8. Y no es ésta la única frase poética que encontramos aquí. Citas, anécdotas, aun observaciones tomadas del folklore entremézclanse en abigarrada sucesión. Tan inusitada riqueza de un lado, el estilo sorprendentemente descuidado del otro, suscitan la conjetura de que en esta sección del curso, más que en las otras, faltó la mano pulidora y revisora de un redactor.

Contrastan con esta profusión la concisión y sequedad del trozo siguiente, con el que finaliza el libro. Única parte de la obra cuya autenticidad ha sido cuestionada con cierta apariencia de razón, consiste en una disertación sobre el placer y el dolor, que el amplio examen consagrado a este tema en *el* libro X parece ignorar por completo. Ninguna mirada hacia atrás encontramos en él, así como tampoco anticipaciones. Tal cosa, ya se dijo en la antigüedad, resulta asaz sorprendente. Por ende, cuanto podemos inferir es que los dos fragmentos fueron escritos independientemente, pero no ir más allá. Pues las contradicciones internas que se creyó descubrir son puramente aparentes. Ha de tenerse siempre en cuenta el carácter esencialmente dialéctico de la polémica contra los menospreciadores del placer, tales como Espeusipo y, con toda seguridad, también Antístenes. Refiriéndose a determinados argumentos de los adversarios, dice nuestro filósofo: "de ningún modo demuéstrase con ello que el placer no sea el bien supremo, y mucho menos que no sea un bien". Claro está, de aquí no se desprende que el autor afirme que el placer es el bien supremo, pues no podría ser éste entonces Aristóteles o Eudemo.

Consideramos este trozo a guisa de esquema preparatorio. Puede ser que al inserirlo aquí haya querido el editor colmar una laguna del texto redactado, al igual que más arriba introdujera a tal efecto copias chapuceras de alumnos (cf. pág. 261s.). Volveremos sobre una parte del contenido de este tema al examinar el último libro. Por ahora, bástenos destacar un pensamiento sobremanera sutil y de

gran importancia. No es suficiente —leemos— refutar un error; precisa asimismo conocer y demostrar su origen. Expresada en su forma más concisa esta proposición diría: "sólo se refuta lo que se explica", frase que hace juego con aquella profunda de Augusto Comte: "sólo se destruye lo que se substituye". Pero ha llegado el momento de pasar a los libros VIII y IX, que tratan de la amistad.



CAPÍTULO XXIII

LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

(Continuación: La amistad)



os libros entre diez, la quinta parte de la obra ética, conságrase a la amistad! Parécenos ésta una tan sorprendente desproporción que difícilmente podemos dejar de indagar las causas de tal preferencia. Cierto es que Aristóteles denomina amistad muchas cosas que nosotros llamamos con otros nombres, en particular la concordia entre conciudadanos; ello no obstante, es la amistad en su sentido propio, la amistad entre los hombres, con todos sus matices, desde la simpatía no activa hasta la devoción y el sacrificio, el tema principal de este doble libro. Apenas menciónase los vínculos eróticos entre hombres que conocemos tan bien por Platón. Aristóteles, indudablemente influido al igual que toda su época por los cínicos, considera el amor a los efebos casi exclusivamente como una disposición antinatural que cita entre otras chocantes anomalías a propósito de la "bestialidad". Tal cosa hállase para él evidentemente desprovista de todo matiz ideal, de todo valor romántico. Mas no llega a lo que cabía esperar: aquel proceso que caracterizamos como depreciación de la mujer (cf. II, pág. 398), no se invierte de inmediato dejando su lugar vacante al amor sentimental femenino. Sin duda, no faltan los elementos para esta transformación; recor-

daremos aquí las palabras con que nuestro filósofo recuerda a su primera esposa, Pitia, en su testamento (cf. página 34). Pero no fué más allá de tales simples momentos. Los escritos didácticos de Aristóteles llegados hasta nosotros sólo ven en el amor a la mujer el impulso de satisfacer una exigencia de la naturaleza, o un censurable exceso, relativo al libertinaje, o incluso un motivo de usurpar los derechos conyugales de otro hombre. En la esfera de las relaciones amistosas asígnase al vínculo matrimonial un lugar ciertamente digno, pero modesto. Breves líneas bastan para caracterizarlo como una asociación que sobrepasa su fin natural inmediato, que propende al bien mutuo de la pareja por el intercambio de prestaciones específicas diferentes y que, por otra parte, produce alegría a más de provecho cuando ambos cónyuges sean excelentes. En verdad, un modesto nicho en el magnífico templo de la amistad. El gusto del tiempo hallábase evidentemente en vías de una transformación susceptible de caracterizarse a grandes rasgos como sigue: la llama del amor sentimental hacia los efebos habíase extinguido, la del amor sentimental hacia las mujeres aun no estaba encendida.

Sin duda, poco faltaba para su aparición. Un año después de la muerte del Estagirita, Menandro, fundador de la comedia nueva, en la cual el matrimonio por amor ocupa e! primer lugar, alcanzaba su primera victoria dramática. A él parece haber precedido Filemón. Tal cambio era consecuencia del decaimiento del espíritu público y el correspondiente aumento en importancia de los intereses privados. Obvio es que también Aristóteles fué influido por esta transformación del ambiente, la cual, de consuno con los factores más arriba mencionados, hizo que se consagrara un mayor lugar al culto de la amistad, aunque sin otorgarle todavía el carácter sentimental y apasionado que había de mostrar en el círculo de los epicúreos. Pero esta mirada hacia adelante, al igual que una mirada hacia atrás sobre las célebres asociaciones de amigos de los pitagóricos (cf. I. pág. 181) señálanos de qué terreno originóse el intenso culto de la amistad

que hallamos en Aristóteles. ¿Acaso no fué el Estagirita a través de casi toda su vida, miembro de dos cofradías, a las que con toda justicia calificóse de "federaciones de hombres": la academia de Platón primero, luego la escuela peripatética fundada por él mismo? Eran éstas comunidades que, para muchos, duraban desde la juventud a la vejez y que, desempeñando primero el papel de sociedad de estudiantes, si cabe expresarse así, convertíanse luego en sociedades de investigadores análogas a nuestras academias, con la diferencia de que la intimidad reinante en ellas era mucho más calurosa. En ocasiones revela Aristóteles involuntariamente este origen de su ideal cuando, queriendo tratar en forma por completo general de la amistad, deja escapar palabras como "comunidad de estudios y de pensamientos".

2. Una palabra ahora sobre el lugar que estos dos libros ocupan. En nuestra opinión, es el mejor que pueda imaginarse, e incluso el más apropiado. Se ha objetado que el examen de la amistad, en realidad, habría debido seguir al de la justicia como virtud social. Comprensible es tal idea; razones muy serias, empero, obran en su contra. Es obvio que para el autor de la "Ética" tratábase de enlazar estrechamente entre sí todas las "virtudes", en particular sus dos clases principales. Ya este deseo de por sí podía impelerlo a no ocuparse de la impotencia de la voluntad a continuación de las virtudes morales, sino a remitirla hasta después de las virtudes "dianoéticas". De haber vinculado los dos libros sobre la amistad a su exposición de la justicia, es decir, si los hubiera colocado entre el libro V y VI habría separado violentamente ambos principales grupos de virtudes e instalado el más serio obstáculo susceptible de interferir la visión panorámica de su teoría. Así, puesto que de acuerdo con las palabras del mismo Aristóteles es la amistad más bien un epifenómeno de las virtudes que una virtud propiamente dicha, debía examinarse después de éstas, pero con anterioridad al fin a que tienden, la felicidad, a cuya realización contribuye por cierto en muy elevada medida.

3. Comienza la exposición con un cálido elogio de su ob-

jeto. Incluso por encima de la justicia exáltase la amistad, pues allí donde se halla presente no es menester la primera; los justos, en cambio, no pueden renunciar a ella. Una frase extraordinaria léese aquí: ¡quien se ha extraviado y retorna del yermo a la sociedad humana siente a qué punto el hombre es afín y pariente del hombre! Ni la diferencia entre griego y bárbaro, ni la de hombre libre y esclavo, oblitera el sentimiento puramente humano que alienta en este pasaje. Es algo casi único en Aristóteles, un rasgo harto aislado de cosmopolitismo. De esta nueva luz, encendida por Hipias y los cínicos y que pronto habrá de brillar vividamente en la Stoa, vino a perderse un rayo en el alma de nuestro filósofo.

Siguen luego las habituales escaramuzas dialécticas, las aporías. Retoma Aristóteles viejos problemas: ¿el motivo esencial de la amistad consiste en el hecho de completar lo disímil o en la unión de lo símil? En esta discusión el concepto de la amistad extiéndese en el sentido cósmico, de la manera que hemos visto en el "Lisis" y el "Simposio" de Platón (cf. II, pág. 399s.). Interrógase después nuestro filósofo acerca de qué es digno de amarse, reduciéndolo en última instancia a lo bueno y lo agradable.

Las amistades contraídas con miras a ventajas o al placer afírmanse de incierta duración. Predominan las primeras entre los adultos, las segundas entre los jóvenes. La más perfecta clase de amistad es la de las personas virtuosas, que es durable, pero también rara, puesto que pocos son los que tienen las cualidades requeridas. A la amistad de los iguales agrégase la de los desiguales: padres e hijos, marido y mujer, superior y subordinado. Mas en lo que atañe a la igualdad se da una notable diferencia entre la amistad y la justicia. La igualdad proporcional priva en ésta, la absoluta en aquélla Este pensamiento ilústrase con un caso extremo. Cuando las distancias son demasiado grandes, no existe verdadera amistad; en especial no podría haberla entre hombres y dioses a causa de la inmensa superioridad de éstos. Tal es el motivo porque Aristóteles formula la extraña pregunta de si un amigo podría desear que su amigo se convirtiera en dios; pregunta que

contesta negativamente. En efecto, la amistad de estos dos seres se desvanecería, y aquel de los dos que habría sido divinizado perdería el bien de la amistad. (Este problema, a primera impresión artificial y forzado, sugirióselo tal vez a Aristóteles su relación con el divinizado Alejandro). No obstante, hay casos de amistad en los que se renuncia a la igualdad. Así ocurre con los aduladores, que se condenan a sí mismos a la inferioridad y frente a los cuales gustan los hombres de hacer sentir su preeminencia. Tampoco es raro que se prefiera ser objeto de estima que de amistad, verbigracia en las relaciones con los poderosos. Ser tenido en consideración por éstos abre perspectivas de ayuda o apoyo en determinadas circunstancias, y tal aprecio conviértese, por así decirlo, en el símbolo de la propia prosperidad. También aspira el hombre a ser honrado por personas honestas y sabias con el objeto de fortalecer la opinión que tiene de sí mismo. Por consiguiente, si en el ser honrado vese sobre todo un medio para alcanzar otros fines, el ser amado es un fin en sí mismo y por tanto más elevado. Pero si bien el deseo de ver correspondido el afecto es poderoso, más lo es el de prodigar el propio amor. Por ejemplo, tomemos aquellas madres que, forzadas sin duda por circunstancias como la pobreza extremada o un nacimiento ilegítimo, hacen criar a sus niños en casa ajena, pero que aun así cólmalas de felicidad su bienestar y los aman con pasión pese a que estos niños, desconociéndolas, no les testimonien amor o respeto alguno.

4. Llegamos ahora a una digresión, extraña al principio, sobre las constituciones políticas y sus formas degeneradas. De un lado nos conduce a una comparación de las diversas suertes de "amistad" con las diferentes formas de gobierno y del otro al examen de la influencia que cada forma de asociación política ejerce sobre las relaciones y los sentimientos privados de los ciudadanos. Mencionemos en cuanto al primer punto la feliz y conocida comparación de la primitiva monarquía "patriarcal" con la posición de los padres respecto de sus hijos, y en particular con el poder paterno. Citemos asimismo el carácter "aristocrático" que deben revestir las relaciones

entre marido y mujer: un predominio del elemento superior que degenera en "oligarquía" toda vez que el hombre irrumpe en el campo de actividad correspondiente a la mujer y usurpa la total autoridad. En lo que atañe al segundo punto, sin duda nada es más notable que la declaración sobre la democracia: los sentimientos de amistad entre los ciudadanos son favorecidos por la circunstancias de que "una multitud de cosas son comunes a quienes se hallan en idénticas condiciones", o, con otras palabras, que no hay privilegios que separen a los ciudadanos. La "fraternité", cabría decir, dedúcese aquí de la "égalité". No obstante, nos sentimos nosotros inclinados a creer que el cesarismo, el cual también divide la sociedad en átomos, ejerce un efecto similar. Aristóteles, empero, atribuye el efecto precisamente contrario a la tiranía, tal vez a causa de la frecuente y acreditada práctica del "divide et impera" en la antigüedad griega.

Sigue una larga discusión sobre el tema siguiente: la amistad al servicio de la utilidad constituye una fuente rica en discordias, y lo mismo es por lo general verdad de las amistades basadas en la desigualdad. El superior y el necesitado, por ejemplo, elevarán pretensiones contradictorias: invocará el uno su superioridad, su necesidad el otro, para reclamar la mayor parte del provecho que reporte la amistad. Ambas partes —conclúyese de manera que suena a paradoja— tienen razón. Tanto una cuanto la otra merecen una ventaja, pero diferente. Quien se halla en situación inferior es acreedor a mayor provecho; quien en superior, a más honores. Con arreglo a tal principio obra el Estado, cuando otorga más altos honores al más eficiente y provee mayor ayuda al indigente.

5. Problemas análogos trata en primer lugar el libro noveno. Entre otras cosas considérase el erotismo masculino, aunque sólo en su forma sensual, en tanto variedad de la "amistad", propendiente al placer y al provecho, vale decir a algo accesorio y efímero, y no al núcleo permanente de la personalidad, razón por la cual es de breve duración.

Viene luego lo que se ha llamado una casuística de la amistad. No existe regla universal para decidir entre las re-

clamaciones contradictorias que nos hacen ora nuestros parientes, ora los expertos, o también nuestros benefactores y camaradas. Tampoco faltan en esta discusión casos asaz sutiles. "A" me ha rescatado de los bandidos; en circunstancias similares, ¿debo yo proceder igualmente a su respecto, sin tener para nada en cuenta su carácter? ¿De reclamarme el dinero de mi rescate, he de restituírselo en cualquier caso? ¿O lo emplearé más bien para liberar a mi propio padre, si estuviera prisionero? Claro está, responde Aristóteles con una sutileza algo chocante, puesto que habría preferido la libertad de mi padre incluso a la mía propia. Aun a quien en cierta ocasión me ha hecho un préstamo puede darse el caso en que deba yo rehusarle idéntico favor. Por ejemplo, si éste, conociéndome como hombre honesto, me presta su dinero en la completa seguridad de que se lo reembolsaría; yo, en cambio, no puedo juzgar igual a su respecto.

El próximo tema es la ruptura de la amistad. Ocurre, dice nuestro filósofo, cuando siendo el beneficio y el placer el fin de la amistad, éstos desaparecen. Pero si alguien creyó erróneamente ser amado por sí mismo, el autor del engaño merece la más severa censura. Semejante engaño es peor que la acuñación de moneda falsa, pues el objeto de la falsificación es sobremanera más valioso que el dinero. ¿Mas cómo hemos de comportarnos respecto de un amigo que se ha vuelto malo? La amistad no puede subsistir; la ruptura empero sólo deberá ser inmediata si tal maldad es incurable. En cambio, si ésta es susceptible de remedio, habrá de propenderse a su rehabilitación moral con mucho más empeño que ,el que se pondría en ayudar a quien hubiera perdido su fortuna. Otra dificultad de la misma índole: una parte no ha empeorado, pero la otra se ha tornado mucho mejor. Aquí, hallámonos ante una brecha que impide la continuación de la amistad; tal cosa sucede con mayor frecuencia en las amistades formadas en la infancia. Ahora bien, en estos casos habremos de recordar el pasado a punto tal de hacernos testimoniar a los amigos de otrora mayor benevolencia que a simples extraños.

Del amigo, un "segundo yo" para nosotros, pasa el filó-

sofo a la consideración del primer yo, es decir, a la relación del hombre consigo mismo. Aquí, a la imagen del hombre que interiormente se halla de acuerdo consigo mismo, que no conoce el arrepentimiento y en consecuencia gusta tanto de vivir en sus recuerdos como en anticipaciones del futuro, opónese la del malo, peleado consigo mismo. Si bien es imposible experimentar al mismo tiempo placer y dolor, el hombre de personalidad dividida, que quiere una cosa y desea otra, que aspira ahora a un placer y pronto se arrepiente a su respecto, aproxímase a esta condición tanto como lo permite la naturaleza humana. Tales individuos no viven en amistad consigo mismos; antes bien se huyen, buscan su bienestar en la distracción y en el olvido de sí mismos, y hasta llegan en ocasiones al suicidio.

6. Distínguense de la amistad varios sentimientos análogos: de un lado la benevolencia o la simpatía, del otro la concordia. Caracteriza la primera una falta de intensidad; carece ella del calor y la intimidad de las relaciones amistosas. Ejemplo típico es la preferencia que sentimos por uno de los participantes en un concurso (poeta, actor, atleta). Deseamos que él triunfe, mas no pensamos ayudarle a ello. (Desconocía Aristóteles el fanático partidismo que más tarde inspirarían los juegos circenses). No obstante, a veces una simpatía semejante constituye el preludio de la amistad, más o menos como el placer que suscita la vista de una persona suele ser el primer paso hacia el amor. En cuanto a la concordia, está ella por encima de la mera conformidad de opiniones, cuyo objeto puede ser cualesquiera proposiciones teóricas astronómicas o matemáticas. Su campo es la práctica, en particular la política. Tal comunidad de sentimientos acerca a los hombres, al paso que los separa el egoísmo que impulsa a cada uno a buscar mayores beneficios y menor cantidad de esfuerzos y sacrificios. Allí donde este último sentimiento priva, cada uno traba y espía a su vecino; en efecto, es sólo este incesante control recíproco lo que impide la destrucción de tales comunidades.

A honduras mucho mayores llévanos la siguiente pregunta: ¿por qué los benefactores parecen amar más a quienes

han colmado de bondades que éstos a aquéllos? Intenta en primer lugar Aristóteles un ensayo de explicación popular: la comparación de ambas partes con el acreedor y el deudor. El acreedor interésase en la solvencia y por ende en la prosperidad del deudor; éste, en cambio, nada desea más que ver desaparecer su obligación, y en consecuencia también a su acreedor. Pero, según dice Epicarmo, tal consideración equivale a ver demasiado las cosas desde el lado malo. Más acertada sería la comparación de los benefactores con los artistas. Un artista ama con más intensidad su propia obra de lo que ésta le amaría de poseer un alma. En especial vale esto para los poetas. Alientan éstos una viva afección para con sus figuras, los aman como padres a sus hijos. ("Mariana llora en la habitación vecina por los sufrimientos de sus jóvenes", dijo en cierta ocasión Lewes hablando de la compañera de su vida, la novelista George Eliot. "Este cuento me desgarra el corazón, y me resulta muy duro separarme de él" —escribíale Dickens a un amigo. Aproximadamente lo mismo ocúrreles a los benefactores. La razón última de este hecho es que todos amamos la existencia, y solamente existimos en nuestra actividad. "La obra es en cierto modo el obrante en su actualidad plena". Además, ha de tomarse en cuenta el elemento ideal del acto benevolente. Para el benefactor, hállase éste como incorporado al que recibe el beneficio, en tanto que éste último a menudo sólo recoge una ventaja pasajera. Finaliza el examen con la reflexión de que se aprecia en mayor grado lo que se alcanza laboriosamente. Así valorizamos en más los bienes adquiridos por nosotros que los heredados; así es como las madres aman a sus hijos más que los padres. Tal cosa parece poder también aplicarse a los benefactores.

7. Finaliza el libro con la discusión de diversos problemas cuestionables. Suele reprocharse al hombre que se "ame a sí mismo"; de otra parte, se nos aconseja amar sobre todo a nuestro mejor amigo. Pero, ¿quién hállase más próximo a mí que yo mismo? Precisa, dice el Estagirita, distinguir el amor de sí mismo en el sentido común de otro harto más rarc. El primero está al servicio de los deseos, de las pasiones; en

resumen, de lo irracional del hombre; el segundo obedece al elemento rector del alma, la razón. Pero tal obediencia cabe denominarse amor a sí mismo, puesto que tanto en el hombre cuanto en el Estado y en cualquier otro compuesto es lícito identificar el elemento rector con el todo. De la práctica de este amor a sí mismo derívanse las mayores bendiciones para la comunidad y el individuo a la vez: desarrolla Aristóteles este pensamiento en frases vibrantes y plenas de genuino entusiasmo. El hombre con sentimientos semejantes —más o menos así exprésase— renunciará al dinero, a los bienes y a los honores; preferirá lo "bello", es decir lo ideal, a todo, y todo lo sacrificará por él. Incluso abandonará a su amigo los grandes cometidos, pues le parecerá más hermoso ser causa de sus nobles hazañas que alcanzarlas por sí mismo. Sigue un intento de justificación casi hedonista de semejante renunciamiento, que dice más o menos así: "Una alegría corta, pero intensa, es preferible a un placer prolongado, pero tibio". Un año de felicidad plena —por cierto también nosotros lo admitimos— vale más que muchas décadas de mediano complacimiento. Sin embargo, justificar aun el sacrificio de la vida mediante consideraciones semejantes, no puede menos que parecemos artificial. Tal sacrificio tampoco es susceptible de justificarse directamente desde el punto de vista del hedonismo, aunque pueda partirse de éste para sostener que la vida se ha de llenar con un rico contenido, que ha de consagrarse a ideales, y que esta consagración a veces puede llevar hasta el sacrificio de sí mismo. Sobre esta misma cuestión, más correcto que el juicio de Aristóteles nos parece el de J. S. Mill: "puede demostrarse que la felicidad total entre los hombres será mayor si se cultivan sentimientos que, en ciertas circunstancias, los hacen indiferentes a la felicidad".

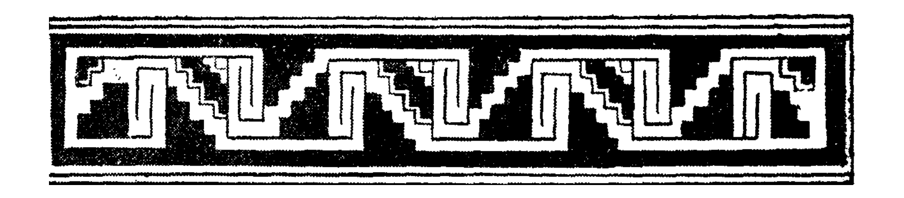
La cuestión de si es el hombre feliz o el infeliz quien mayor necesidad tiene de amigos, discútese primero con argumentos que se explican a sí mismos por lo que precede. El infeliz necesita al benefactor; el feliz alguien a quien concederle beneficios. La opinión corriente según la cual los amigos nos son sobre todo precisos en la desgracia, explícase por la

concepción utilitarista que el vulgo tiene de la amistad. A su respecto insiste Aristóteles en la naturaleza social del hombre, en la fecundidad de la acción en común contrastada con la actividad aislada que pronto fatiga, y por fin en el hecho de que la posesión de amigos virtuosos es lo único que nos permite contemplar acciones a la vez excelentes en sí mismas y relacionadas con nosotros por mediación de sus autores. Sigue después aquel giro lingüístico que en Aristóteles señala la transición a los más profundos y decisivos argumentos ("reside más en la naturaleza del caso que... etcétera"). Desígnase ahora como más importante fin de la amistad la expansión del propio yo, la extensión del yo adquirido o "secundario", para decirlo con las palabras de Theodor Meynert. El nexo intermediario proporciónalo el concepto de la autoconciencia, concepto adquirido no sin cierto esfuerzo: "nosotros sentimos que sentimos; nosotros conocemos que conocemos". En este saber de nuestros estados de conciencia hállase involucrada la conciencia de nuestra existencia, que en sí misma, salvo para los malos, es una causa de placer. Ahora bien, tal sentimiento y el placer enlazado a él acreciéntanse en gran medida si se comparten con amigos, convirtiéndose entonces en una conciencia vital de mayor alcance.

¿Debemos entonces esforzarnos por multiplicar indefinidamente posesión tan deseable? Con argumentos muy fáciles prueba Aristóteles que tal cosa es conveniente si la amistad *se* funda en la utilidad. ¿Pero existe una medida de esta índole para el tipo de amistad más ideal? Algo así —responde el Estagirita de manera asaz curiosa— como para la población de una ciudad. "Pues una ciudad no puede hallarse formada ni por 10 ni por 100.000 habitantes". A objeto de justificar esta limitación se dan toda suerte de razones. No es posible convivir con muchos y por decirlo así dividirse entre ellos; mis amigos deben a su vez ser amigos los unos de los otros, lo que resulta tanto más difícil cuanto mayor es su número. Y en este último caso, ocurre cada vez con mayor frecuencia que sea necesario simultáneamente alegrarse con uno y entristecerse con otro. Finalmente, la intensidad del senti-

miento amistoso no es compatible con su extensión muy amplia. Con razón considérase a los amigos de todo el mundo como amigos de nadie. Recuérdanse asimismo las parejas de amigos celebradas en las poesías y la exclusividad de la análoga pasión amorosa.

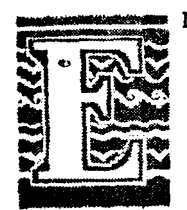
Por último, examínanse las relaciones amistosas en la felicidad y en la desgracia. El alivio que nos procura la participación de amigos en nuestra desgracia, ¿ha de considerarse a modo de división de una carga entre muchos? ¿O bien la presencia de nuestros amigos y nuestra conciencia de su simpatía son cosas bienhechoras de por sí y proporcionalmente aptas a mitigar nuestro dolor? La cuestión queda irresuelta. Las naturalezas viriles evitan hacer participar a los amigos en su tristeza; las mujeres y los hombres afeminados, en cambio, complácense en las lamentaciones comunes. A los amigos ha de llamárselos sobré todo cuando su intervención nos procura un máximo de satisfacción con un mínimo de pesares para ellos. Ha de visitarse al afligido aun sin ser invitado, pero sólo rara vez asistir a los festines del próspero. Al declinar las invitaciones, empero, es menester evitar todo cuanto pueda causar la impresión de grosería.



LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

CAPITULO XXIV

(El último libro)



L último libro resume vigorosamente las cuestiones examinadas en los nueve precedentes. Comienza con una amplia discusión del placer, tema que, no sólo en este libro o en el curso de "Ética", Aristóteles analiza de manera particularmente honda y rica en digresiones polémicas. En primer término consideremos los resultados últimos, sobre los cuales básase la teoría de la felicidad.

El placer —leemos en un importante pasaje, el más valioso de toda la obra en nuestra opinión— es la perfección o corona de la actividad al igual que la belleza es el galardón de la juventud. Cabe esclarecer como sigue el pensamiento que estas palabras entrañan: así como el organismo aspira a su conservación y a su desarrollo y no a la belleza, pero la belleza acompaña la realización de este fin, así natural e instintivamente tendemos al ejercicio normal de nuestras capacidades, al pleno desarrollo de nuestras facultades, y al hacer tal cosa cosechamos el placer que acompaña a dichos ejercicios y despliegue. El propio Aristóteles preludia aquella frase con el siguiente comentario: "toda percepción sensible, al igual que toda actividad mental y contemplación, va acompañada de placer. Y de todas estas actividades, la más placentera al par que la más completa es aquélla cuyo sujeto es un

ser en su estado normal, y cuyo objeto es el más excelente de todos los incluidos en la categoría pertinente". Una sola cosa nos sorprende aquí. Mientras que todo cuanto se nos dice acerca de la producción del placer es evidentemente de índole por completo general y se vincula con cualquier actividad, no se habla expresamente sino de las variedades de la actividad intelectual. Claro está, es natural que el autor, que llevaba una vida contemplativa y que pronto celebrará la contemplación a título de culminación de la felicidad, escogiese como representantes de las actividades en general las actividades teoréticas o, expresándonos con mayor rigor, las utilizara a guisa de punto de partida para llegar a las otras. Tal transición tiene lugar inmediatamente después de haber liquidado la siguiente cuestión previa, cuya fundamentación léese entre líneas: "¿cómo es posible —puesto que nuestras facultades hállanse en constante actividad— que no experimentemos placer continuamente?". Responde Aristóteles llamando la atención sobre dos hechos esenciales de la naturaleza humana: la fatiga y el embotamiento del alma. En virtud del último, consecuencia del hábito, mengua la intensidad del acto y al mismo tiempo "se empaña" el brillo del sentimiento placentero concomitante.

2. El panorama amplíase ahora. La propia vida ocupa el lugar de los actos simplemente contemplativos: "todo tiende hacia el placer, porque todo desea la vida; la vida, empero, es una especie de la actividad". Esta última difiere en los individuos según los objetos hacia los que se dirige, y los órganos que cada uno emplea de preferencia. Plantéase asimismo, para descartarse de inmediato, el problema de si amamos el placer para la vida o la vida para el placer. ¿No están ambas cosas indisolublemente unidas? Sigue luego una prolongada discusión acerca de la diferencia específica entre los sentimientos placenteros, los que a su vez dependen de la de los actos que los condicionan. Trátase de discriminar los placeres encomiables de los censurables —problema ético que con harta frecuencia convirtióse en arena donde pugnaron soluciones decisivas al par que arbitrarias. Ignora

Aristóteles la insostenible distinción platónica entre "verdaderas" y "falsas" sensaciones de placer (cf. II, pág. 593s.). Mas no tiene él escrúpulo alguno en proclamar como única medida valiosa el sentimiento del "hombre excelente" y —mediante una obvia alusión al "hombre medida de todas las cosas" de Protágoras— reemplazar al "hombre" en general por "la virtud y el hombre bueno". Del placer del hombre anormal y corrompido (más o menos así exprésase él), decimos que es un placer sólo para él y sus iguales; consideramos en cambio como placer de por sí el del hombre normal —en un pasaje anterior denomínase así al hombre de acuerdo consigo mismo y que no conoce el conflicto de las diversas partes del alma. El sentimiento de la relatividad de todo lo humano vese aquí en cierta manera herido, pero compensado por el reconocimiento de una escala de sentimientos agradables de muy diferente valor entre los dos extremos de lo absolutamente encomiable y lo absolutamente condenable.

No faltan en esta discusión numerosas, finas y sutiles observaciones: por ejemplo, acerca de la reacción del placer sobre los actos que acompaña, así como respecto de lo que cabría llamar la interferencia de las diferentes sensaciones placenteras. Al igual que una emoción displacente perjudica el acto al que corresponde, verbigracia el desagrado en escribir a la escritura, un placer ajeno a la ocupación ejerce un similar efecto inhibitorio. A quien gusta de la flauta resúltale penoso atender una conversación al momento que oye tocar este instrumento. Por el contrario, cuando en el teatro los actores ofrecen un mal espectáculo, aumenta la consumición por parte del público de las frutas y pasteles ofrecidos por los vendedores de refrescos. No sabemos si para comerlos o para tirárselos a la *cabeza a* los actores. Una actividad es mantenida, encarecida y perfeccionada por el placer que le es propio, al paso que la daña aquél que le es ajeno.

3. La eudemonía o felicidad es el tema de la transición a la parte final, que sigue a continuación. Correspóndele este lugar por ser el fin de todo el hacer humano. Mediante

argumentos que nuestros lectores ya conocen (cf. pág. 264 y pág. 284), vuelve a establecerse que esta felicidad es un "acto conforme *a* la virtud" y no una mera "cualidad". Puesto que la eudemonía no es un medio sino un fin en sí misma, ofrécese la ocasión de examinar el juego, que tampoco tiende a un fin exterior a él mismo y de considerar sus eventuales pretensiones a la posición suprema. Lo hace nuestro filósofo con sorprendente abundancia de detalles. No representaba una tarea precisamente ardua el demostrar que todo el esfuerzo y el trabajo que nos exige la vida deben tender hacia un fin serio y no a la simple diversión. Tal prueba facilitábasela aun más a los griegos la estrecha relación constituida en su lengua entre los conceptos "niño", "juego", "chanza" (paĭs, paízein, paidiá) y por la idea sugerida: que las ocupaciones características de la niñez no podrían constituir la más alta tarea del hombre adulto. Lo que impulsaba a Aristóteles a detenerse sobre este punto era la circunstancia de que tanto el juego como el modo de vida al que asigna el más elevado valor, carecen de finalidad externa, siendo por tal motivo subsumidos habitualmente en la noción genérica superior de "entretenimiento" en el más amplio sentido del término.

El premio superior disciérnese a la vida contemplativa, en cuya alabanza y honor compone Aristóteles un fervoroso himno. "Maravillosos goces proporciona la filosofía o la ciencia, maravillosos por su pureza y su duración". Una observación se nos impone antes de abordar los fundamentos que han de sustentar este aserto. Sea cual fuere nuestro juicio acerca de la fuerza probatoria de los argumentos aquí empleados, son absolutamente convincentes respecto a una cosa: la vida interior de su creador. ¡Cuán intensos han de haber sido los sentimientos de felicidad del hombre cuya vida absorbía la indagación científica y que celebra con tamaño entusiasmo su poder beatificante!

La demostración procede de la siguiente manera. Si el más elevado fin de la vida, la eudemonía, es un acto conforme a la virtud, la virtud o excelencia en cuestión ha de

ser la más alta, ha *de* ser una activa manifestación de lo mejor que hay en nosotros. Ahora bien, este mejor sólo puede ser el Nous (la razón), o si no, algo llamado a dirigir, a gobernar, y que sabe de las cosas bellas y divinas; sea este elemento mismo de naturaleza divina, o lo que hay en nosotros de más próximo a lo verdaderamente divino. Esta conclusión concuerda con las teorías de los predecesores y con los hechos. En efecto, es la contemplación la más estable de todas las actividades; sin fatiga podemos entregarnos a ella más largo tiempo que a cualquier otra. Más aún: otro requisito de la felicidad, el contentarse consigo mismo, la autarquía, poséelo en alto grado la existencia contemplativa. Aun el ejercicio de las virtudes prácticas, de la justicia, del coraje, de la templanza, implica siempre la presencia de otros hombres respecto de los cuales pónense en obra dichas virtudes. Sin duda, le es provechoso al sabio tener colaboradores, éstos empero no le son indispensables. Otro argumento extráese de la oposición entre el ocio y las "actividades". Todas las últimas, incluso las más notables por su importancia y belleza, las políticas y las militares, son medios para otros fines. Nadie hace la guerra por la guerra. Luchamos con miras a la paz; nos sustraemos al ocio a objeto de ganar ocio. Pero la vida contemplativa es su propio fin, es el goce del ocio pleno, y su valor superior pruébalo también el que no produce nada fuera de sí misma. Así, implica la contemplación la eudemonía perfecta, toda vez que llene la vida entera. Una vida tal es sobrehumana. Mas no debe obedecerse a los poetas, quienes nos exhortan a respetar los límites impuestos a los hijos de la tierra y a contentarnos con lo que es humano. Por el contrario, hemos de esforzarnos cuanto nos sea posible por participar en la vida inmortal de los dioses.

4. Criticar semejante efusión es tarea poco grata. Que algunas reservas se impongan aquí, que el argumento de la autarquía no carezca de cierta artificiosidad, puesto que resulta exagerado pretender que sea factible prescindir de los medios de investigación y, de otro lado, sólo con violencia

puede hacerse abstracción del hombre en el sabio; que el argumento del ocio semeje sospechosamente un círculo vicioso, dado que pasa por alto que un hombre de Estado o capitán natos, verbigracia un Pitt o un Napoleón, ama las luchas políticas y las batallas en sí mismas y no en tanto simples medios con miras a otros fines —todo ello, apenas precisa decirlo al lector inteligente. Antes bien, ha de cuidarse que la ausencia de reservas indispensables no exponga la teoría aristotélica a una crítica que sobrepase su objeto e impida su justa apreciación. En verdad, es muy fácil decir: el Estagirita había nacido pensador e indagador por sobre todas las cosas; ¿cómo entonces podía no generalizar sus preferencias individuales y elevar su ideal personal a la dignidad de ideal humano?

Permítasenos responder con una parábola. Una casa solitaria elévase a orillas del mar; sus numerosos ocupantes no pueden abandonarla durante toda su vida. La mayoría de ellos dedícanse a labores comunes en habitaciones iluminadas por una luz mortecina. Unos cuidan del orden de la casa, otros componen las diferencias que frecuentemente se suscitan o preparan las defensas contra un ataque enemigo. Sólo unos pocos renuncian a toda participación salvo la indispensable en el producto del trabajo común. La mayor parte del tiempo que sus deberes para con la comunidad les deja libre, gústanla pasar ante una ventana que se abre a un horizonte ilimitado. Complácense con el variado espectáculo que les ofrecen el juego de las nubes, el cielo sembrado de estrellas y el mar, ora calmo, ora azotado por la tempestad. Tal preferencia es una excepción. ¿Acaso la vista del uno no es demasiado débil como para soportar el enceguecedor destello del sol? ¿sobremanera sensible el oído del otro para resistir el estruendo de las rompientes? Estos defectos de sus facultades perceptivas, tal vez asimismo el mayor vigor de sus músculos, que permiten y exigen duros esfuerzos, por último sus más intensas necesidades físicas, los sujetan bajo el yugo del trabajo cotidiano. Y, por cierto, sería erróneo afirmar que tales personas, las más nume-

rosas con mucho, obrarían bien prefiriendo la contemplación de las maravillas de la naturaleza a sus provechosas ocupaciones. Mas ¿quién negaría que a aquellos que desde su oscuro encierro aspiran a lo inconmensurablemente lejano, que se abren a las impresiones poderosas de la vida universal, les ha tocado la mejor suerte; que su existencia anida un contenido más rico y valioso? Idéntico contraste cabe observar en la frágil y efímera raza, animal por su naturaleza si bien culminación de la serie animal, que puebla nuestro insignificante planeta: de un lado, la gran masa; del otro, la fracción que ha escogido como fin de su existencia la contemplación del "orden siempre joven" del universo infinito y las fuerzas que lo rigen.

5. En tono menos elevado celébrase la contribución del ejercicio de las virtudes prácticas a la eudemonía. Arraigan tales virtudes en la naturaleza "compuesta" del hombre, ser formado por un espíritu y un cuerpo. Significativa es la referencia del filósofo al entrelazamiento íntimo de lo intelectual con lo ético. Del intelecto toma prestado lo ético el concepto de la rectitud, constituyendo en cambio las virtudes éticas la base del intelecto práctico. (Por otra parte, cuanto más fuerte era esta convicción, menos podía ocurrírsele al Estagirita querer separar dos temas tan estrechamente emparentados por un trozo tan extenso como el que trata de la amistad (cf. pág. 311s.). Así, vuelve ahora Aristóteles al razonamiento en que apoya la preferencia que otorga a la vida contemplativa, insistiendo con énfasis creciente en la independencia de tal vida respecto de los factores exteriores. Antes, por ejemplo, decía simplemente que el justo necesitaba personas con las cuales pudiese poner la justicia en práctica; agréganse ahora a las personas los bienes materiales que permiten restituir a los otros lo recibido, etc. Lo mismo aplícase al generoso. Asimismo el valeroso tiene necesidad de medios externos para sus proezas, y no ha de faltar al templado la posibilidad de darse al exceso, pues de otro modo —esto hemos de sobreentenderlo— su abstinencia sería forzada. Podrá siempre discutirse qué es más

importante en la práctica de la virtud, si el proyecto o la ejecución, pero sólo alcanza ella su perfección mediante ambos a la vez. Los actos, sin embargo, requieren multitud de auxiliares, y tanto más numerosos cuanto más grandes y bellos son. No obstante, quien se consagra a la contemplación ninguna necesidad tiene de todo esto; incluso cabría afirmar que las cosas de esta índole no hacen más que perturbarle. Claro está; puesto que en la medida en que como hombre vive entre los hombres, habrá también de ejercer las virtudes prácticas, y en consecuencia no le será posible hacer por completo caso omiso de esos bienes exteriores.

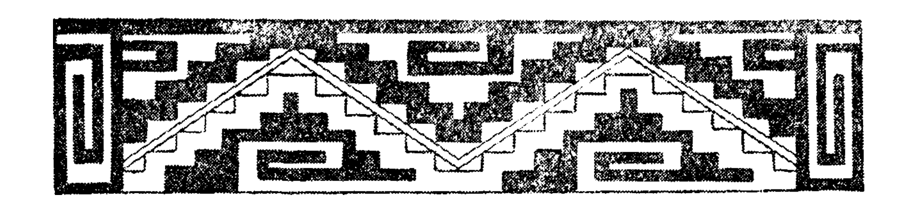
Por fin, juega el Estagirita su último y más valioso triunfo. Del absoluto reposo de Dios o de los dioses (cf. pág. 231) y de su felicidad suprema, no cuestionada por nadie, infiérese que ésta, y por tanto cualquier aproximación a ella de parte del hombre, sólo puede consistir en la contemplación. Notemos de paso que resulta fácil discernir la razón de que hable aquí tan pronto de su deidad única, tan pronto de los múltiples dioses de la fe popular. No puede demostrar la felicidad de su ser supremo; antes bien, partiendo de la opinión general y corriente ("todos suponemos". etc.) substituye luego tácitamente los numerosos "dioses venturosos" de la religión popular por el dios único de los filósofos.

6. Las consideraciones finales de la "Etica" preparan la transición a la "Política" y contienen referencias al gran trabajo preliminar a esta obra: las perdidas "Polities", cuyo más importante fragmento sólo pocos años ha hemos recobrado (cf. pág. 38 y pág. 43s.). La última referencia aparece en forma de polémica contra Isócrates, viejo adversario (cf. pág. 29 y pág. 33). En uno de sus discursos, por mera casualidad, había éste dicho que el reformador de la ley no debe necesariamente producir algo nuevo, y que más bien le incumbe la recopilación de las numerosas leyes existentes y elegir entre ellas las más confirmadas, "tarea que quien lo desee puede cumplir asaz fácilmente". El sentido crítico de nuestro filósofo, aguzado por una honda animadversión,

acaso también la conciencia de haber realizado a costa de largas y penosas indagaciones una parte de la tarea que se pretende tan fácil de "recopilar constituciones y leyes", muévele a pronunciar amargas palabras de censura. Y es en particular el procedimiento ecléctico que Isócrates parece haber preconizado lo que provoca sus réplicas más categóricas. Pues todo depende (es éste un punto que aquí al igual que en otros lugares destaca Aristóteles) de que las leyes de un país concuerden las unas con las otras y con las condiciones dadas —diríamos nosotros: con el estado de la sociedad a que se aplican.

Pero es la reflexión siguiente que nos abre el camino a la "Política": es más el temor al castigo que el sentimiento de vergüenza lo que retiene a los hombres de hacer el mal. En consecuencia, es ante todo menester que no sólo la "educación", que por decirlo así prepara el campo para la semilla, sino también la "conducta" misma se ajustan a la ley, única que "posee fuerza coercitiva". A título de ejemplo se cita a Esparta, el Estado modelo. Luego, basándose evidentemente en el "Político" de Platón, opone el Estagirita un trato que difiere según los individuos a la reglamentación niveladora (cf. II, pág. 585s.). Pero, prefiérase uno o el otro de estos sistemas, siempre necesitará el político activo de las ideas generales, las que a su vez habrán de ser completadas por las lecciones de la experiencia. La mencionada polémica contra Isócrates vendría a corroborar una vez más la insuficiencia con que sofistas y retóricos trataron esta materia. Anunciando que en la "Política", acerca de cuyo contenido nos informa, se propone completar la "ciencia de las cosas humanas" y continuar su curso de ética, pone Aristóteles punto final a este último.

Pero, antes de seguirlo a ese nuevo campo, ayudándonos con indicaciones del autor al respecto que hallamos en otras obras, consideremos en su conjunto una de las capitales y fundamentales teorías de la "Etica".



CAPÍTULO XXV

LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

(Conclusión: La teoría del placer)

L igual que todo otro, el organismo humano tiende a su conservación y desarrollo propios. Además, a la expansión y ejercicio de las facultades peculiares del alma humana. A cada fase de manifestaciones de tal autorrealización corresponden sensaciones de placer. Estas no son por tanto, originariamente, los fines de nuestras aspiraciones, sino fenómenos concomitantes a su cumplimiento.

Es cierto que una vez probado, también el placer conviértese en un objeto inmediato del deseo. Como tal, exige un control continuo y vigilante. No sólo estos fines secundarios pueden, si se los persigue por sí mismos, comprometer del más grave modo los fines primarios (piénsese en los peligros de la intemperancia o del desenfreno) ; asimismo el ejercicio de nuestras facultades debe tener constantemente en cuenta las condiciones de la vida (recuérdese los peligros de la temeridad), así como su limitación recíproca. De lo contrario, conduce a un exceso perjudicial. A este extremo opónese otro, el desarrollo insuficiente, inferior a las exigencias de la naturaleza. Aquí arraiga la teoría del justo medio. Esta autorrealización, empero, sufre variadas trabas e interrupciones motivadas por factores externos, cuya superación y remoción constituye a su vez una principal fuente

de placer. En este caso, puede calificárselo de fenómeno concomitante al retorno al estado normal. Mas no es únicamente desde afuera, ni tampoco por el desarrollo desproporcionado de ciertos elementos de nuestra naturaleza, cómo se ve perturbada e inhibida la aspiración al ejercicio cabal de nuestras facultades. Aun el mero predominio temporario de algunas energías provoca sensaciones penosas en las otras, reprimidas por aquéllas. Pues semejante predominio de una parte "es para el resto de nuestra naturaleza algo en cierta medida antinatural". Sobre ello fúndase la necesidad de cambio, que se contrapone al deseo de repetición de lo habitual.

Tales son los principios de la teoría aristotélica del placer; principios extraídos de declaraciones dispersas y completadas aquí y allá con un miembro intermediario que faltaba. De ellos despréndese en forma evidente la posición de nuestro filósofo tanto respecto de los verdaderos hedonistas cuanto de los que menospreciaban el placer. No obstante, como su tratamiento del tema incluye desarrollos polémicos que en ocasiones poseen un valor independiente, precisa destacar algunos puntos.

Disculpa Aristóteles en cierta manera a quienes afirman de manera absoluta que el placer es un mal y parecen así caer en un absurdo palpable. Estos, Espeusipo y los cínicos, tal vez no fueron tan lejos en su propia intimidad; puede que en vista de la tendencia demasiado favorable al placer de la mayoría creyeran deber representar el extremo opuesto, confiando de este modo reducir dicha tendencia a un término medio justo. "¡Mas es precisamente aquí donde reside su error!" En efecto, en lo atinente a las cuestiones de esta índole la gente toma más en cuenta los hechos que las palabras. Ahora bien, tan pronto éstas entran en violenta contradicción con aquéllos, toda la teoría, incluso la verdad que entraña, cae en el descrédito, convirtiéndose sus abogados en objeto de desprecio. Quien rechaza el placer y no obstante lo busca manifiestamente en ciertas ocasiones, suscita la impresión de que se halla consagrado a él por completo. "Pues las distinciones sutiles no son cosa de la gran masa".

A los filósofos que afirmaban que el placer es un mal solíase replicar con el argumento siguiente. Lo opuesto al placer, el displacer o dolor, que todos esfuérzanse en evitar, es un mal evidente; cosa que por sí sola prueba ya que el placer es un bien. El Estagirita no juzga enteramente decisivo este argumento. No sería intrínsecamente imposible, dice, que ambos miembros de la pareja de contrarios fueran males, y que el bien —este pensamiento resulta por cierto bastante natural en el creador de la teoría del justo medio— fuera el estado neutral que se halla entre ambos extremos. ¡Tal cosa no sería lógicamente imposible, pero es falsa en realidad!

2. A los menospreciadores del placer contrapónense los hedonistas, cuya figura representativa no considera Aristóteles, como nuestros lectores lo saben, al fundador de la escuela cirenaica, el "sofista" Aristipo a quien tan poco aprecia (cf. I, pág. 471), sino al astrónomo Eudoxo de Cnido, su amigo personal y a quien elogia por la austeridad de sus costumbres (cf. II, pág. 234). Ya la elección de su adversario muéstranos que hallábase bien lejos de asumir frente a la teoría hedonista una postura tan hostil como la adoptada por Platón en el "Filebo"; siendo confirmada esta previsión por el resultado de su investigación, que enuncia en las frases siguientes: "el placer no es idéntico al bien, y no todo placer ha de elegirse; algunas especies de placer merecen de cualquier modo ser escogidas en y por sí mismas; estas especies difieren en parte por su naturaleza, en parte por su origen, de aquellas que no merecen ser escogidas".

Común a ambos pensadores es el punto de partida de sus consideraciones. No se halla este constituido por tales o cuales postulados o exigencias, sino por hechos —hechos referentes a la naturaleza humana o más bien al conjunto del reino animal. La tesis de Eudoxo y su fundamentación, reprodúcela Aristóteles probablemente con sus palabras originales: "Todos los seres, dotados o no de razón, aspiran al placer, y su movimiento en tal dirección prueba que el placer es lo mejor para ellos. Pues cada criatura sabe en-

contrar lo que es bueno para ella al igual que siempre sabe escoger sus alimentos. Y lo que es bueno para todos y a lo que todos aspiran, es el bien en general". Más aún: lo más deseable es aquello que no deseamos y a lo que no tendemos por ningún otro motivo o fin fuera de él mismo. Ahora bien, reconócese generalmente que el placer es de esta última índole. Pues nadie, al alegrarse, plantea la cuestión de para qué se alegra, dado que cada uno presupone que el placer o la alegría es algo deseable en y por sí mismo.

Nada es más digno de destacar que el hecho de que en la discusión abierta sobre esta doctrina se coloque Aristóteles por de pronto, y en forma decidida, junto al hedonista Eudoxo. "Nada prueba (exclama con énfasis inusitado) la objeción que dice que aquello a lo que todo aspira no es ya por tal motivo un bien. Mucho falta para ello; de lo que parece a todos, decimos con razón que es. Quien desee suprimir esta garantía de nuestra fe no puede reemplazarla por nada mejor garantizado". ¿No habla aquí Aristóteles —nos preguntará no sin asombro más de un lector— al modo de un discípulo de Protágoras, como un representante de la sentencia: "el hombre es la medida de todas las cosas"? Por cierto que sí, y no lo hace solamente en este pasaje, donde puede haber sido influido por el deseo de defender la doctrina de Eudoxo, que aunque no aceptaba, respetaba, contra objeciones erróneas. Del mismo modo se expresa al comienzo de la "Etica" y en el capítulo en que establece sus fundamentos, donde se apropia de una definición de "otros", tal vez de Eudoxo: "el bien es aquello a lo que todo aspira". Anotamos este "subjetivismo" bien autorizado en la cuenta de sus méritos. Nada podía serle más extraño que la locura de identificar las opiniones o conclusiones de la masa con la verdad objetiva. (Por otra parte, la palabra decisiva del original griego préstase menos a la interpretación errónea que la española "parece"). La citada frase no se aplica al saber o querer derivado o secundario, sino a los conocimientos y aspiraciones originarios, primarios, de los hombres, y lo mismo es verdad respecto de la idea fundamental que

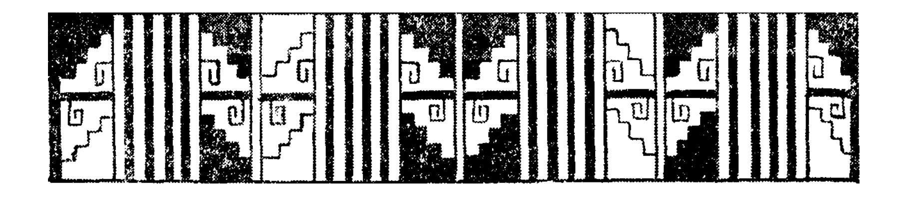
implica: a saber, que los fenómenos primordiales de esta índole son lo supremo que le es factible alcanzar al conocimiento humano y constituyen la última base sobre la cual cabe edificar un canon para la conducta.

3. Conocen ahora nuestros lectores el punto donde divergen los caminos del Estagirita *y* del sabio de Cnido. No hacia el placer, sino hacia el cumplimiento de los fines naturales oriéntanse desde el origen los impulsos instintivos humanos —cumplimiento que el placer acompaña a modo de resultado subsidiario. Sin embargo, reconoce plenamente nuestro filósofo el lazo que vincula los actos instintivos primarios a las sensaciones de placer y extrae de él el mejor partido posible cuando intenta crear un patrón regulador de la acción humana. Pero —cabe preguntar— ¿no se rompe dicho lazo siempre que la moral individual concerniente al propio yo deja paso a la moral social? ¿En qué basaba pues Aristóteles la virtud social o justicia, que estima por sobre todas las cosas, dado que tan poco parece tener que ver ella con los fines e impulsos naturales como con las consideraciones sugeridas por el paralelismo entre los fenómenos del placer y los actos instintivos?

Sin duda, no es en sí inconcebible que Aristóteles renunciara a tender un puente cualquiera entre las demandas del conjunto, encarnadas en la justicia, y el interés particular del individuo. De un lado, la sociedad con sus necesidades y las exigencias de ellas resultantes; del otro, el individuo sujeto a dichas exigencias y a las normas que de ellas se derivan por la instrucción y la educación, el elogio y la censura, el castigo y la recompensa.

Pero despréndese obviamente de varias declaraciones del Estagirita que en realidad no era tal su postura ante dicho problema. Pues, ¿cómo entonces habría podido reconocer un derecho natural junto al derecho positivo o legal; y, menos aún, entonar en loa de la justicia el exaltado himno en que la describe como la virtud perfecta, ornada de maravillosa belleza (cf. pág. 38) En particular, difícilmente habríase identificado la justicia con la virtud total (cf. pág. 280s.)

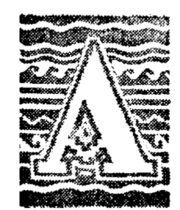
si en el espíritu del filósofo hubiérase abierto un abismo imposible de superar entre aquellas virtudes, por así decirlo impuestas al individuo desde afuera, y las que constituyen su felicidad personal. Pero de ningún modo era así. De entrada, tal vez sentiríase uno inclinado a ver una base natural de la virtud social en lo que Aristóteles decía ser un producto y un fin de la amistad: la expansión del propio yo, la exaltación del placer de existir por la participación en los sentimientos y por consiguiente en la vida del prójimo (cf. pág. 319). Lo que la "amistad", en el sentido propio del término, produce con mayor intensidad pero en un campo de menor extensión, el cultivo del sentimiento social como tal tiene que lograrlo en mayor escala y con un resultado total correspondiente a ésta. Este pensamiento difícilmente puede haberlo ignorado Aristóteles, aunque detiénese sobre él tan poco como sobre la posibilidad, a la que en cierta ocasión nos referimos, de una "extirpación artificial de los sentimientos sociales" (cf. II, pág. 534). Cuestiones escolásticas de esta índole nunca preocuparon su espíritu, que en la realidad concreta era donde más cómodo se encontraba. En primer lugar, es para él el hombre un ser destinado para la "vida en común", un "animal social". Familia, comunidad, Estado —tales son los círculos en los que ve encerrado a todo individuo; su pertenencia a esas asociaciones seméjale una ley fundamental de la naturaleza humana, pudiendo ésta evadirse de aquéllas no sólo al precio de su ruina exterior sino también de su mutilación interna. Así, la base natural de los sentimientos y de la moral sociales encuéntrase para Aristóteles en la constitución social del ser humano, que conceptúa un hecho fundamental que no ha menester justificación ulterior alguna ni puede dar lugar a dudas. En cuanto a la relación del hombre con los diversos grados y formas de la asociación, estudiase y expónese en la "Política", obra que pasamos ahora a examinar.



CAPÍTULO XXVI

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL ESTADO

(Trabajos preliminares; estructura; introducción)

CABAMOS de conocer al hombre como miembro de la sociedad; ahora, conviértese en el centro de la teoría del Estado. El idioma griego no distingue entre ambos conceptos, y tal defecto lingüístico posee gran importancia objetiva. Ora traducimos por "estado", ora por "sociedad", una misma palabra que en el fondo no significa ni lo uno ni lo otro. Trátase del vocablo griego "polis" y sus derivados. Para el heleno, la "ciudad" no sólo representa el más alto tipo de toda reunión política, sino también de todo vínculo social. Aun la vida familiar de los animales reviste para nuestro filósofo un carácter "político", así como su cooperación para el logro de fines comunes. Nada importa (agrégalo él de manera explícita) que tales comunidades animales hállense dirigidas por un jefe, como las abejas, o que carezcan de él, por ejemplo las hormigas. Incluso en algunos casos en que es bastante remota la analogía con la vida política humana, emplea dicho término.

El hecho de que el griego no conociera el Estado más que en la forma del "Estado ciudad", ejerció una duradera influencia en el desarrollo de *su* cultura y es al mismo tiempo responsable de la temprana ruina de la independencia helénica. Pero cuando afirmamos que apenas existía una línea

demarcatoria entre Estado y sociedad y que en realidad el primero había sustituido a la segunda, tal cosa es sólo otra manera de decir que los dominios del derecho y de las costumbres, de lo coercitivo y de lo voluntario, hallábanse lejos de estar estrictamente separados. En efecto, claramente infiérese ello del empleo de una sola palabra para ambas cosas. Todo uso, aun el más nimio e indiferente, por ejemplo cierta moda de llevar los cabellos y la barba, llamábase "nomos"; y la misma palabra servía para designar la ley más seria y grave: la que castigaba el asesinato con la pena de muerte. A sus ojos, Esparta, con la disciplina impuesta por Licurgo, era el Estado modelo, la más seria tentativa realizada para cumplir aproximadamente su ideal de reglamentación universal. Hemos visto —para no volver a la "República" de Platón— que también el Estagirita desea que toda la "conducta de la vida", al igual que la educación, sea regulada y dirigida por la autoridad política. Le es por entero ajena la idea de que la libertad individual, incluso la de errar, pueda contarse entre las cosas deseables; que no sólo el poder estatal esgrímenlo siempre manos falibles, sino que, aparte de esto, la espontaneidad de la acción y la multiplicidad de situaciones y caracteres enlazados con ella constituyen bienes de valor inestimable. La visión de estas verdades reservábase al "demos" ateniense, a su líder Pericles y al historiador filósofo Tucídides (cf. II, págs. 51-55).

2. No emprendió Aristóteles la creación de su teoría del Estado sin contar para ello con vastos trabajos preparatorios. Más correcto, sin duda, sería decir que su hondo interés por lo histórico y lo político le llevó a recopilar, comparar y estudiar incansablemente los hechos pertenecientes a este dominio, y que una parte de estos trabajos tuviéronse en cuenta en su "curso de política" (cf. pág. 43s.). No nos referimos a sus investigaciones cronológicas sobre la historia de los santuarios y de los juegos nacionales, y menos todavía a su estudio histórico-geográfico acerca de los territorios disputados ("Las pretensiones territoriales de los Estados"), pero sí a su amplia compilación intitulada "Poli-

ties", cuyo apéndice concerniente a los Estados bárbaros llevaba a Roma y a Cartago al campo de la investigación. El ordenamiento de la obra, tal cual puede inferirse del fragmento más importante, descubierto no hace mucho (cf. pág. 38), era por cierto el mismo que en la actualidad empleamos en escritos de índole similar. Acostúmbrase distinguir dos partes: una histórica, otra estadística. Ocúpase la primera de la génesis de lo histórico, del devenir. La segunda, del resultado de este devenir. Del mismo modo, integran la "Politie" de los atenienses dos secciones rigorosamente divididas. Expone la primera la historia constitucional de Atenas extendiéndose complacientemente sobre todas las ramificaciones del tema, en tanto que la segunda versa sobre las instituciones políticas en vigor, incluyendo las autoridades administrativas y judiciales y los detalles de sus funciones. Entre los frutos de estos estudios histórico políticos, y de la especulación a que dieron lugar, cabe ubicar también algunas de las obras populares perdidas, en particular una parte de la larga conversación "Sobre la justicia", el diálogo llamado el "Político", que describía al hombre de Estado modelo, una disertación, en forma epistolar, dirigida a Alejandro, "Sobre la realeza", y un coloquio, de carácter similar tal vez, denominado "Alejandro" o "Sobre las Colonias". De menor importancia es el primer libro de la "Economía", compuesto sólo de algunas páginas, y cuya autenticidad ha sido cuestionada, aunque en mi opinión sin razones decisivas.

3. La estructura de la obra presenta ciertas peculiaridades. El orden tradicional de los libros no concuerda enteramente con las llamadas a pasajes anteriores y posteriores. Creemos que la mejor manera de explicar esta anomalía es suponer que Aristóteles repitió varias veces, y no siempre en el mismo orden, su curso, y que tales cambios dejaron huella en las notas que se fueron tomando gradualmente.

Divídese la "Política" en tres partes principales. La primera comprende los libros I a III; la segunda los libros IV a VI; la tercera y última ios libros VII y VIII. Esta di-

visión, que resulta de la propia obra, confírmanla varias indicaciones del autor, quien casi al comienzo del libro IV remite al primer grupo principal (llamado la "primera investigación"), y poco después del comienzo del libro VII menciona las "primeras secciones".

El libro I es una suerte de introducción. Al tratar de los elementos del Estado, el filósofo discute el problema de la esclavitud, discusión que completa en varios otros pasajes de este libro y de la "Etica a Nicómaco". Asimismo incluyese naturalmente en este libro, que pone las bases del tema, un estudio sobre economía política. Sorprende el anuncio (hecho al final) del punto al que se consagrará principalmente el libro II. Versará éste sobre aquellos "que se han expresado acerca del mejor Estado". En efecto, el Estado ideal de Platón provee el primer objeto de exposición y crítica. Vienen luego los proyectos de teóricos de la legislación menos eminentes, siguiendo después los sistemas políticos considerados como modelos por los filósofos, los de Esparta y Creta, y, a título de complemento, el cartaginés. No es fácil decir qué determinó al autor a adoptar este orden. La cuestión entrelázase con otra, harto más espinosa. En efecto, empieza el libro III con una especie de suplemento a la introducción, que trata de los conceptos fundamentales que entraña el tema y donde se describen los principales tipos de constituciones, tanto normales cuanto degeneradas, y se estudia en detalle una de ellas, en cierto sentido más elevada: la monarquía. La así suscitada espera de un examen inmediato de las restantes formas constitucionales satisfácese realmente sólo en el libro IV. Pero este orden lógico y material no siempre sigúese a través del curso. En las postrimerías del libro III anunciase una descripción del "mejor Estado", esto es, del Estado ideal Aristotélico. Conforme a ello, poco después del comienzo del libro IV, remite a un examen del régimen político más próximo a lo mejor, la "aristocracia", cosa que no se encuentra allí. Por tanto, en cierto momento el curso debió haberse distribuido de manera muy diferente y, cabe agregar, mucho menos satisfactoria.

Parece legítimo suponer que el profesor desarrolló primero su teoría del Estado ideal en un esquema bastante breve. Ahora ocupa su exposición, de otro lado aun no concluida puesto que no va más allá del problema de la educación, ios dos últimos libros enteros, o sea casi la cuarta parte de toda la obra. Tal cosa debió ser para Aristóteles motivo suficiente para sacar esta parte del lugar que le había asignado en un comienzo; los editores de sus cursos, empero, omitieron expurgar el libro de aquellas llamadas hoy susceptibles de inducir en error.

¿Mas cuál puede haber sido la intención que determinó a Aristóteles a dedicar una sección tan inicial al examen de su proyecto de Estado y de sociedad ideales y en consecuencia de los Estados ideales de otros autores y las constituciones modelos próximas a las suyas? No podemos contestar con certeza esta pregunta. Quizá también aquí fué digno discípulo de su maestro. El lector sin duda recordará que a veces inclinábase Platón (cf. II, pág. 495*ss.*), a vincular de manera algo fantástica la "jerarquía" y la "sucesión temporal" de las constituciones, a considerar los sistemas políticos no completamente perfectos sin excepción alguna como degeneraciones de uno originario y perfecto, y a tal propósito sustituía incluso su propio Estado ideal, jamás realizado, "tan pronto con la monarquía patriarcal, tan pronto con un correspondiente tipo de aristocracia". Ideas similares, ¿no debieron guiar un día a Aristóteles? Pues, en este campo también fué el platónico antes que el asclepíade quien triunfó en su fuero íntimo. El asclepíade, el empírico, formuló el diagnóstico antes de prescribir la terapéutica: examinó primero las constituciones imperfectas presentadas por la historia, criticó sus defectos, y sólo después se pronunció acerca de su mejora y perfeccionamiento.

La más estrecha relación une a los libros IV a VI. La revisión de las diferentes fórmulas constitucionales en el libro IV no se limita a los tipos principales, sino que se extiende a múltiples subespecies y variedades. Concluye con una exposición comparativa de los poderes estatales y de las for-

mas que han asumido bajo las diversas constituciones. El libro V contiene lo que, en oposición al punto de vista estático prevaleciente en todo el resto, cabe denominar la teoría de la dinámica política. Cómo se transforman las constituciones, cómo se encaminan a la decadencia y maduran para la destrucción; cómo, por otra parte, puede evitárseles la catástrofe y serles asegurada la supervivencia, tales son los puntos de que trata este libro al igual que el VI, íntimamente vinculado a él. (Este último vuelve al punto de vista desarrollado en el libro IV, vale decir a las múltiples diferenciaciones de las principales formas constitucionales, y esta mirada hacia atrás indujo a algunos a trocar el lugar de los libros V y VI. Pero ninguna razón decisiva puede fundar tal transposición, que además entrañaba el inconveniente de introducir las más violentas modificaciones en el texto tradicional. En ningún lugar de la "Política" es su autor tan relativista como en estos dos libros. Con una objetividad imparcial que recuerda al autor de "El Príncipe" profundiza en el particular carácter de los variados órdenes políticos y busca los medios de proporcionar a cada uno armonía interior y preservarlo de los peligros que lo amenazan. Aun el "tirano", pese a ser tratado con evidente aversión, recibe su parte de buenos consejos y de recomendaciones provechosas para el mantenimiento de su poder autocrático.

El espíritu que alienta en estas exposiciones nos permite captar cuán difícil hubo de resultarle al Estagirita concebir su propio ideal político. Siéntese uno tentado de exclamar: ¡el contenido del libro VI explica la inconclusión del libro doble VII-VIII! Los méritos y los defectos del espíritu aristotélico operan aquí de consuno. Era su adaptabilidad rica en exceso, su imaginación y originalidad demasiado pobres, para poder él brillar como estrella de primera magnitud entre los creadores de ideales nuevos.

4. Con una polémica contra Platón, quien había destacado (en el "Político") el elemento común existente en los conceptos de rey, político, señor y padre de familia, comienza la obra Aristóteles, y replicando, subraya la diferencia espe-

cífica de todos estos grupos. Al igual que en otras partes, también aquí la claridad resultará del análisis, de la "descomposición del compuesto en sus partes integrantes más simples". El elemento primordial del Estado descúbrese en la pareja unida por el instinto de reproducción. A ello se agrega la pareja de miembros antagónicos. la de señor y sirviente, que no coincide con la oposición entre marido y mujer sino entre los bárbaros, entre los cuales falta el elemento destinado a mandar (cf. págs. 168, 309 y 314). De estas dos comunidades surge la familia, de la familia la aldea, y de la fusión de varias aldeas la ciudad o el Estado. Con este último alcánzase el fin de la cabal autosuficiencia. Créase el Estado en beneficio de la vida, pero subsiste como un medio del "buen vivir". Tal comunidad es un producto de la naturaleza, siendo el hombre que no pertenece a ningún Estado un hombre malo o algo más que un hombre (superhombre). En mayor grado que la abeja o cualquier otro animal social es el hombre un "ser político". Pues la naturaleza, que nada hace en vano, a él únicamente, a más de la simple voz, que expresa las sensaciones de placer y dolor, le ha otorgado el lenguaje, que permite distinguir lo útil de lo perjudicial y por tanto lo recto de lo injusto. Entremezclada en la exposición encontramos una mirada al mundo de los dioses, modelado a imagen del humano, y a los tiempos primitivos. Nada es más comprensible que el hecho de que la monarquía sea la forma de gobierno más antigua. En efecto, monárquica era la forma de autoridad adoptada por los hombres desde sus hogares patriarcalmente regidos —a fin de fundamentar esta opinión recuérdase la narración homérica del cíclope "juzgando a su mujer y a sus niños".

A esta manera de considerar al Estado genéticamente opónese su examen conceptual. Aunque posterior en el tiempo, "por naturaleza es el Estado" anterior al hogar y al individuo, y lo mismo vale en forma general para el todo en relación con cada una de sus partes. Esta frase paradójica es pronto explicada. Si al separar una mano del cuerpo se la priva de sus funciones propias, de la mano sólo le queda el nombre,

no el verdadero ser. Una mano muerta es tan poco una mano como aquella que se ha modelado con piedra (cf. pág. 190). Así como el hombre alcanza su mayor perfección en el Estado, así tórnase la peor de las criaturas cuando rompe con el derecho y la ley. ¿No es acaso la injusticia bien armada la más peligrosa de todas?

5. A diferencia de Platón, Aristóteles no deriva el origen del estado de las necesidades de completarse económicamente de los individuos (cf. II, pág. 471). No obstante, pronto se vió obligado a fijar su atención sobre la industria y la ciencia financiera. En primer término, partiendo de las diferencias observables en los animales según su alimentación (herbívoros, carnívoros, y sus subdivisiones) enumera los diferentes géneros de vida del hombre. La lista incluye a los cazadores en el más amplio sentido de la palabra (comprendiendo a los pescadores, pajareros y... cazadores de esclavos), agricultores y pastores nómades "que por así decirlo practican una agricultura viva". Habla también de la mezcla de estas formas de existencia, pero en este contexto no menciona para nada la industria. Objeto de las finanzas declárase el comercio, para el cual no hay lugar alguno en el primer estadio de la comunidad: la "casa" que se basta a sí misma; en cambio, en las formas más desarrolladas aparece la división de la propiedad y en consecuencia la necesidad de "completarse recíprocamente". De manera muy exhaustiva expónese la transición desde el simple intercambio de productos al descubrimiento y uso del dinero. Pero, no obstante la clara comprensión del papel del dinero como intermediario indispensable, desde el principio se trata despectivamente a la clase de hombres dedicados a manejarlo. Términos despreciativos, más o menos equivalentes a nuestros "mercachifle" y "bolichero", sirven para designar a quienes se ocupan tanto del grande cuanto del pequeño comercio. Sigue luego lo que podría llamarse una condena del mercantilismo. Unos, dice Aristóteles, ven la riqueza "en la cantidad habida de oro"; otros, —y a éstos otórgales la preferencia nuestro filósofo— piensan que el dinero es mera fruslería y que su

valor es arbitrario, puesto que toda modificación de su valor de cambio lo afecta y que, al igual que el legendario Midas, puede tenerse dinero en exceso y al mismo tiempo carecer de lo más necesario.

Motivo también del irrefrenado deseo de ganancias monetarias es que los hombres preocúpanse más de vivir que del bien vivir, y que por lo común identifican aun este último con la abundancia de placeres corporales. Es así que se ha llegado a consagrar todas las facultades humanas a un fin contrario a la naturaleza: la adquisición de dinero. Incluso el arte de la guerra —muy practicado entonces por condotieros—, y el de la medicina, destinado el uno a lograr la victoria y la salud el otro, pónense al servicio de meros fines de adquisición. Estas declaraciones de Aristóteles manifiestan el deseo de separar las remuneraciones profesionales de la búsqueda de ganancias, deseo que en nuestros días ha vuelto a expresar Emil Steinbach. Y cuando, ulteriormente, afirma que la ciencia de las finanzas aplicada a los negocios es "censurada con razón" porque las ganancias procuradas por ella no son "un producto natural", recuerda las invectivas de los socialistas modernos contra el papel parasitario de los intermediarios comerciales. Pero, en verdad, es difícil comprender cómo cabe justificar por la necesidad de completarse económicamente el intercambio directo si la mediación comercial, que cumple idéntico propósito entre quienes separa la distancia es, al par que la transacción monetaria que le permite realizarse, "odiosa por la mejor de las razones". Igualmente condénase el interés que reporta el dinero, invocándose a tal efecto un sorprendente argumento (del que Jeremías Bentham burlóse con ingenio), derivado de un apelativo que los griegos daban al interés: "la cría". Al igual que la madre pare un cachorro, el capital prestado pare intereses. Esta manera de hacer fructificar el dinero es por tanto censurada como contraria a la naturaleza, "porque convierte la moneda en un medio de ganancia desviándola de su verdadero propósito" y porque "el interés es una moneda engendrada por otra moneda (en realidad estéril)". En este caso

particular el analista, tan penetrante por lo general, descuida el hecho de que si bien el dinero es habitualmente el traje con que se viste el negocio de préstamos, de ningún modo constituye su esencia. Pues tal comercio es susceptible de practicarse de manera completamente idéntica en lo esencial allí donde el intercambio natural no haya sido todavía reemplazado por el uso del dinero. Así por ejemplo, cuando un campesino rico presta a su vecino en desgracia semilla e instrumentos y a fin de compensar su temporaria privación de estos medios de producción reclama participar en el producto obtenido mediante su uso.

Todos estos argumentos nos revelan con claridad proporcionalmente inversa a su fuerza persuasiva, la aversión hondamente arraigada en Aristóteles al irrefrenado deseo de ganancias. No sin razón el amigo del antiguo orden de vida griego, basado en la preponderancia de la propiedad inmueble, veía una influencia hostil a su ideal en la importancia creciente del capital móvil. Ni tampoco carecía por entero de fundamento su reproche de ser éste último contrario a la naturaleza. Sin duda, lícitamente no le era factible llamar "antinaturales" ni al comercio intermediario ni al pago de intereses por préstamos, mas tal calificativo justificábase aplicado a la insaciable avidez de ganancia que hace perder de vista toda proporción entre el amontonamiento de dinero y la satisfacción de las necesidades humanas.

6. Luego de este desborde sentimental torna a asomar el clasificador desapasionado, que comienza dividiendo la ciencia práctica de las finanzas en sus subgéneros, a saber: 1) ganadería; 2) labranza; 3) apicultura y cría de otros animales útiles. Al respecto remite a obras especiales, como lo había hecho ya al tratar de la agricultura y del cultivo del olivo y de la viña (cf. I, pág. 433s.). La ciencia financiera relativa al intercambio comprende: 1) el comercio en sus tres formas: por mar, por tierra y la propia venta de las mercancías; 2) el negocio de préstamos; 3) el salario, que a su turno divídese desde el punto de vista del trabajo calificado o no calificado. Una posición intermedia entre la ciencia de las

finanzas "conforme a la naturaleza" y la concerniente al intercambio, es asignada a la teoría de los productos del suelo que no se consumen a manera de frutos sino que se utilizan en otras formas: verbigracia la explotación de bosques y todas las ramas de la minería. La breve exposición finaliza con la mención de ciertas hábiles especulaciones y tretas comerciales, tales como el monopolio del aceite que Tales lograra en Jonia (cf. I, pág. 77), y el del hierro, que un hábil negociante siciliano había sabido procurarse.

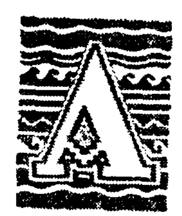
Abandonando las cuestiones relativas a la ganancia material, cuyo examen detallado resúltale "enojoso", vuelve gustosamente Aristóteles a lo que cabría llamar la parte ético-política de la economía doméstica: a la situación del padre, del marido y del señor. Invocando la "edad más avanzada y la mayor madurez" del progenitor fundaméntase racionalmente el poder paterno, al que se califica de monárquico. En cambio, para designar el predominio del marido empléase términos que ora recuerdan la posición de un funcionario superior "constitucional", ora la de un "protector". Tampoco se olvidan las excepciones a esta regla, a saber: de una parte el caso anormal de la mujer hombruna, de la otra el de hombre afeminado. La creencia socrática en la plena igualdad del hombre y de la mujer, y por ende también de las exigencias morales que cabe formular a ambos sexos, seméjale una ilusión que se disipa tan pronto se abandona el terreno de las generalidades vagas y se fija la atención en lo particular. A una mujer, por ejemplo, con razón juzgaríasela osada si su modestia no sobrepasara la del hombre decente; a un hombre se lo tildaría de cobarde de no ser más arrojado que una mujer valiente. Pese a las burlas de Platón acerca del "enjambre de virtudes" (cf. II, pág. 384), considera el Estagirita cabalmente justificado el intento del sofista Gorgias de asignar virtudes específicas a los hombres, las mujeres, los niños, etcétera. Pero la cuestión de las virtudes del esclavo y de las relaciones generales del señor con éste llévanos al importante problema de la esclavitud, cuyo examen requiere un capítulo especial.



CAPÍTULO XXVII

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL ESTADO

(El problema de la esclavitud; Griegos y Bárbaros; La banausía)



CABAMOS de ver que al enumerar las ocupaciones principales del hombre, menciona Aristóteles la captura de esclavos entre las variedades de la caza (cf. también I, pág. 454). Y, contrariamente a lo que hubiera podido esperarse, lo hace sin prorrumpir en exclamaciones de horror; antes bien, expresa su aprobación cabal en tanto dicha suerte está reservada a aquellos "destinados a servir por la naturaleza y que se resisten a este su destino". ¿No es acaso para ellos una bendición el hallarse subyugados? Aquí advirtamos que el filósofo no se refiere a hombres de otro color o en los cuales estén fuertemente acusados los caracteres raciales, circunstancias que podrían, si no justificar, cuando menos explicar en algún sentido tamaño desacierto. La gran masa de esclavos de la Hélade provenía del Asia menor o de los países del Ponto (Mar Negro). Típicos nombres de esclavos, como Manes y Daos, pertenecen al grupo de lenguas tracio-frigias y por ende, en la medida en que a base de la comunidad lingüistica sea legítimo inferir el parentesco racial, nos llevan a la rama iránica de la familia indoeuropea. Que un hombre de espíritu elevadísimo y sentimientos humanos, tantas veces manifestados, se haya enga-

ñado al punto de conceptuar el grado inferior de cultura de más de un pueblo como una incapacidad de civilizarse nunca, confundido los efectos de la esclavitud con sus causas, llegado incluso a justificar legalmente con ella la violencia y el rapto humano —tal cosa, ¿no viene a significar como un serio toque de atención dirigido contra toda ufanía intelectual y falta de autocrítica? Y, por cierto, el error es harto más notable, pues desde largo tiempo atrás habíase combatido la legitimidad de la esclavitud, y la cuestión de si esta institución descansa sobre el derecho natural o sobre la mera convención y la arbitrariedad se había planteado en diversas ocasiones en las escuelas filosóficas, y aun en la escena (cf. I, pág. 454 *ss.;* II, págs. 27, 174*ss.*). Estas dudas, el autor de la "Política" conociólas tan bien como las veleidades correspondientes de cosmopolitismo y de simpatía por el conjunto de la humanidad (cf. pág. 312*s.*). Nada más instructivo, entonces, que seguir en el espíritu y en el corazón de nuestro filósofo la pugna de estas opiniones y sentimientos radicalmente antagónicos.

Los argumentos de defensores y de adversarios los unos contra los otros dispónense en línea de batalla. Extiéndense los primeros en profusas consideraciones acerca de la existencia universal, tanto en la naturaleza externa como en el alma humana, de elementos superiores y elementos subordinados. Los oponentes —nos lo enseña este torneo oratorio— manejaban ya en parte las armas de lo que más tarde debía conocerse con el nombre de derecho natural. Contra el derecho positivo de los poseedores de esclavos invocaban, en efecto, un superior e inalienable derecho humano. Pues no puede tratarse de otra cosa cuando Aristóteles les hace elevar una "objeción de ilegalidad" contra la ley en vigor. Tales palabras refiérense a una forma de proceso legal mediante el cual, en Atenas, era dable cuestionar la admisibilidad de un proyecto de ley o la legalidad de una medida ya votada por el pueblo probando su incompatibilidad con algún principio legal más general; muy Similarmente a como hoy en día la Corte suprema de los Estados Unidos de Norteamérica es

competente para anular una ley especial que viola una norma constitucional o un derecho fundamental de los ciudadanos. Subleva (así exprésanse según nuestro filósofo los abogados de los derechos del hombre) el que la mera superioridad de poder baste para legitimar el robo de la libertad. Pues, en el fondo, ¡únicamente en virtud del derecho del más fuerte, de la mayor fuerza demostrada en el combate, conviértense unos en señores y otros en esclavos!

Aquí Aristóteles hace una concesión. Junto a la esclavitud natural, afirma que existe una esclavitud basada en la simple convención, a saber: la que reposa no sobre la diferencia de valor entre ambas clases de hombres sino sólo sobre el azar y las cambiantes vicisitudes de la guerra. Pero de inmediato apresúrase a mitigar esta concesión buscando en el derecho de conquista un elemento moral, en el cual, recordando tal vez una sentencia de Heráclito (cf. I, pág. 103) insiste con énfasis. La superioridad externa se debe usualmente a ventajas interiores, de modo que por lo general no carece la fuerza de todo elemento noble. Por otra parte, es ciertamente innegable que el origen y la ocasión de una guerra pueden ser injustas, y por ende —hemos de agregar— que el título jurídico al que da origen pueda ser frágil. Si el hecho mismo de la derrota prueba la inferioridad de los vencidos, no resulta de ello que sus descendientes hayan de participar de dicha inferioridad y sean por tal motivo indignos de la libertad. La herencia de las cualidades es sin duda una regla, mas no absoluta; es una tendencia propia de la naturaleza, pero que a ésta no siempre le es dable realizar con rigorosa exactitud.

2. Evidentemente, no es fácil la tarea que el abogado de la esclavitud ha tomado sobre sus hombros. Ni el azar de los campos de batalla, ni el accidente del nacimiento —descendencia de prisioneros de guerra— son susceptibles de aceptarse a título de pruebas absolutas de la destinación de un hombre a la esclavitud. Tampoco las características de la apariencia exterior nos sacan del paso. Pues si bien la naturaleza quiere seguramente distinguir por signos exter-

nos aquellos que destina a la servidumbre de los capaces de más altas funciones, tampoco esta tendencia natural pertenece al grupo de las que se cumplen en forma absoluta. De consiguiente, ¿dónde buscaremos el signo distintivo que infaliblemente y sin ambigüedad separe a los "creados por la naturaleza para la esclavitud" de los destinados a la libertad? Avergüénzanos casi reproducir la respuesta de Aristóteles a esta cuestión. Después de tantas sutiles distinciones e ingeniosos discursos en pro y en contra, sólo sigue la grosera declaración: "¡sirva siempre el extranjero al griego; nosotros somos libres, él es esclavo!" Cita convencido este verso de Eurípides (cf. II, pág. 31) y reduce su contenido a la más simple expresión: "Barbarie y esclavitud son de idéntica naturaleza". No sé qué efecto esta declaración provoca en otras personas; en cuanto a mí, me deja perplejo. ¡Toda la humanidad, salvo los griegos, destínase a la esclavitud, y sin duda a la esclavitud perpetua!

Afirmar que su pueblo es el más excelente de todos, tal cosa no era solamente un derecho personal y bien fundado de Aristóteles. Ningún prejuicio nacionalista precisábase para reconocer que los helenos ocupaban un primerísimo rango en el arte y en la ciencia, que en ningún lugar cabía encontrar reunidas cualidades siquiera aproximadas, con instituciones políticas libres. Cómo no sonreír empero al leer la siguiente generalización esquemática: "Los pueblos del Norte frío y de Europa son valerosos y por tal motivo nada los perturba en la posesión de su libertad, mas no tienen inteligencia y habilidad; por tanto, carecen de instituciones políticas buenas y son incapaces de dominar a sus vecinos. Los orientales, al contrario, se peculiarizan por la inteligencia y la habilidad, pero como el coraje les falta se ven siempre dominados y esclavizados. El pueblo griego, en cambio, participa de las dos ventajas, al igual que su país ocupa una posición intermediaria (adviértase este ensayo de deducción antropogeográfica, cf. I, pág. 354, y la concordancia con la doctrina del justo medio). Es valeroso e inteligente al par. De ahí que conserve su libertad, posea las mejores instituciones políticas

y sería capaz, de estar gobernado por una constitución única, de regir sobre todos".

Que los pueblos de Europa no carecían en absoluto y para siempre de la capacidad de dominar a sus vecinos, que para siempre de la capacidad de dominar a sus vecinos, sultaba de él no ofrecían garantía alguna contra la conquista y la dominación extranjera, todo esto habría podido enseñárselo al Estagirita una rápida mirada a un futuro ¡ay! tan próximo, que transformaría a la orgullosa Hélade en Acaya, minúscula provincia del Imperio romano. Lo más notable en esta declaración, tan notable en todos sus aspectos, es la confiada esperanza de que el pueblo griego alcanzaría el dominio universal si renunciara a su desunión política. A objeto de aproximarse a este fin, de preservar la independencia nacional al menos, supondríamos que sólo un medio podía existir para el hombre a quien la idea de una unión durable de los griegos bajo un régimen monárquico hallábase en absoluto fuera de cuestión, para quien incluso el surgimiento de la realeza parecía excluido aunque más no fuera que por la educación niveladora de la época: la creación de un Estado federal. Y es por cierto sorprendente que el autor de las "Polities", que en este libro había estudiado detalladamente tanto las constituciones federales como las individuales, sólo mencione de pasada tal forma de Estado en la Política.

3. ·Pero volvamos ahora a nuestro tema principal. En el pasaje que acabamos de citar, formúlase la pretensión de Grecia al predominio político y se pretende haberla fundamentado, pero con ello de ninguna manera se establece que tuviera el derecho de esclavizar a cualquier parte de la humanidad bárbara, es decir, no griega. Cuanto más atentamente reflexionamos, más incomprensible se nos hace tal pretensión. Hagamos las mayores concesiones al orgullo y a la vanidad nacional; aun así, la condena pronunciada contra todo el mundo bárbaro de ningún modo concuerda con la muy favorable opinión expresada por el propio Aristóteles acerca de algunas obras de los "bárbaros", la constitución de Cartago

por ejemplo. En efecto, en tal alta estima tiene Aristóteles a esta última que la describe inmediatamente después de las dos constituciones griegas modelos (la de Esparta y la de Creta), afirmando que las tres "hállanse muy próximas la una de las otras" y "muy por encima de todas las demás". A su respecto emplea términos elogiosos como "buenas", "excelentes", "bien ordenadas", en abundancia y consagra toda una sección de su libro a fundamentar sus juicios. No obstante, a todo miembro individual de este prominente Estado se le considera incapaz de disponer libremente de su vida, destinado a la esclavitud por la naturaleza, en absoluto desprovisto de la "facultad de reflexionar"; en pocas palabras, un "ser de insignificante valor".

En una contradicción más flagrante aún, de ser tal cosa posible, incurre Aristóteles ai considerar los medios más eficaces para educar a los esclavos: la esperanza de la liberación como recompensa a la buena conducta. ¿Cómo le es posible al filósofo —desde hace mucho tiempo se ha preguntado— arrancar de su destino al hombre del que la naturaleza ha querido hacer un esclavo? ¿Y cómo, de otra parte, puede querer él mantener en la servidumbre, hasta la lejana hora de la liberación, a aquellos seres excepcionales que escapan a la regla general? Tal vez hubiera el Estagirita replicado con una versión atenuada de su teoría. "Cuando he llamado al no-griego un esclavo nato —más o menos así habría podido responder— entendía formular una presunción general. El caso individual, es cierto, puede siempre desmentir esta presunción, sobre todo bajo la influencia de una educación que dura toda la vida; y la promesa de una emancipación eventual constituye uno de los instrumentos más eficaces de tal educación". Una interpretación atenuada semejante parece netamente exigida por lo que hemos visto antes respecto a la esclavitud basada en la convención junto a la que reposa en la naturaleza; exigida asimismo por la hipótesis, también mencionada ya, de que a veces el descendiente no hereda la inferioridad que privó de la libertad a sus antepasados y los hizo indignos de ella. Si en ambos casos el autor de la "Política"

hubiérase referido sólo a griegos a quienes la esclavitud les había tocado en suerte, con toda seguridad habríalo advertido expresamente y protestado con palabras tan categóricas como las empleadas por Platón contra el esclavizamiento de los prisioneros de guerra griegos (cf. II, pág. 512).

4. Sea como fuere, no podemos dejar de reconocer en nuestro filósofo cierta falta de rigor en la expresión; defecto que cabe utilizar a fin de resolver contradicciones que de otra manera serían completamente insolubles. Por otra parte, tal cosa no es insólita en Aristóteles. Así, para citar uno de los casos más flagrantes, emplea él la significativa expresión técnica "ley no escrita" tan pronto en el sentido del derecho consuetudinario, es decir para designar una parte del derecho positivo, tan pronto en el de derecho natural, que se opone directamente al primero. También aplica a veces la palabra "bárbaro" (sustantivo y adjetivo) a las naciones e instituciones simplemente primitivas, ajenas a toda cultura progresiva y carentes de todo refinamiento. Al tratar por ejemplo de la condición servil de las mujeres entre los bárbaros y de su causa (cf. pág. 343), o cuando habla de las leyes antiguas "demasiado simples y bárbaras", es imposible que piense en pueblos civilizados como los cartagineses o los egipcios, los babilonios o los persas. No obstante, no se preocupa por distinguir este sentido del otro, más habitual. En rigor, tal licencia en el lenguaje, allana pronto el camino a otro defecto verdaderamente lamentable: la falta de estrictez en el pensamiento. La circunstancia de que pueblos menos civilizados habían proporcionado el contingente principal de esclavos existentes entonces en Grecia, unida al hecho de que la condición servil misma es por cierto apta para corromper el carácter, lleva a confundir las malas cualidades provenientes de la incultura con las engendradas por la esclavitud reuniéndose en una sola disposición mala, que Aristóteles ora llama "servil", ora "bárbara" y además suele tratarla con frecuencia como si fuera común a todos los no-griegos sin excepción.

"Bajo", "afeminado" y "servil" —son éstas expresiones

que ya antes de Aristóteles usábanse como equivalentes—. Mas entonces sólo traducían los resultados de la observación y del prejuicio ingenuo; nadie habría prentendido encontrar en ellas una base para justificar la esclavitud. Tampoco la opinión popular, al comprender bajo el término de bárbaros a todos los no-griegos, pretendía establecer una teoría filosófica y fundamentar científicamente la división en dos partes de la humanidad. Aristóteles, empero, lo hace, valiéndole ello duros reproches por parte de Eratóstenes, el gran sabio de Alejandría, un siglo más joven que él. Mejor fuera, dice Eratóstenes, clasificar a los hombres con arreglo a sus cualidades y a sus defectos; pues muchos malos hay entre los griegos, al paso que entre los bárbaros no pocos son refinados y poseen admirables instituciones políticas. Pero sin duda más de un lector dirá que, precisamente, la época helenística había comenzado en el intervalo. Las consecuencias de las victorias de Alejandro, en particular la fundación de ciudades integradas por individuos de muy diversas nacionalidades, por ejemplo la propia ciudad de Alejandría, habían conmovido las bases de la teoría de su maestro. Pero por verdadero que esto sea, no es toda la verdad. Existían espíritus profundos que no precisaban de semejante lección de las cosas para romper las cadenas del orgullo nacional, para flagelarlo con sus sarcasmos y para atacar la división en dos del género humano con las mismas palabras e igual ímpetu que Eratóstenes. Pues en efecto, es ilegítimo "llamar con un mismo nombre de "bárbaros" a naciones que no se conocen, que no se hallan en relación y en nada concuerdan, para luego suponer, sobre la base de esta única denominación, que forman una sola clase... ¡Al igual que los griegos contrástanse a sí mismos con todos los demás hombres, podrían otros animales dotados de inteligencia, como tal vez lo sean las cigüeñas, inflarse de orgullo y oponerse a todos los restantes seres vivientes, de suerte que todos los no-cigüeñas, inclusive el hombre, confundiríanse bajo la misma denominación, de bestias quizás". Quien tales líneas escribe, es Platón, en el "Político".

No puede dejar de sorprendernos que el discípulo para nada haya tenido en cuenta semejante advertencia de su gran maestro. Pero no fué solamente su bien conocida tendencia a acomodarse con la tradición lo que esta *vez* lo retuvo en el bajo nivel del prejuicio hereditario. El orgullo racial púsose al servicio de su apología de la esclavitud, así como ésta hallábase al servicio de su ideal político.

5. Este su ideal implicaba un estamento cívico al que le resultaba imposible consagrarse enteramente a los asuntos del Estado, o, con otras palabras, una aristocracia numerosa que cuando menos exigía el complemento de una clase de "banáusicos". Una clase de agricultores y menestrales sin derechos políticos, dependientes de los ciudadanos y sin otra protección que la de éstos, afirmada, cuando más, por los metecos extraños dedicados al comercio y cuya presencia tolerábase —tal era para Aristóteles, y para Platón en la "República", la base indispensable y única sobre la cual elevar la superestructura de una clase de ciudadanos libres y nobles. Una democracia como aquella en que vivía, la ateniense, valía para él a modo de expediente, en verdad no inaceptable por completo, pero muy alejada de su ideal. Ahí, aquella banausía participaba en el gobierno; pero aun este pueblo de "menestrales y mercaderes" considerábase demasiado excelente para las ocupaciones inferiores, verdaderamente serviles. Al par de la explicación filosófica, la experiencia cotidiana parecía demostrarle la necesidad de la esclavitud. En tanto vivamos en el mundo real y no en el mundo de los cuentos y de los sueños habrá, juzgaba él, prestaciones en absoluto inconciliables con la condición de hombres libres políticamente o simplemente de hombres libres. Otra cosa sería si las creaciones de la fantasía poética fueran realidades, "si las estatuas de Dédalo y los trípodes de Hefesto se movieran por sí solos; si, de la misma manera, los telares tejieran solos; si, en general, cada instrumento cumpliera su función a una orden dada o anticipándose a ella". El lector moderno apenas puede dejar de pensar aquí en los triunfos de las ciencias aplicadas y en las creaciones mecánicas que han

transformado en realidad aquello que uno de los más sabios entre los griegos juzgaba como uno de los géneros de lo imposible. Y, ante este contraste, insinúase en nosotros la esperanza de que la progresiva liberación del hombre de los trabajos puramente mecánicos que poco más exigen que la fuerza corporal, en combinación con los recursos —desconocidos por la antigüedad— del gobierno representativo, hará cada vez más posible la fructífera participación de las masas en la vida política.

Cada época se ha mostrado capaz y dispuesta a defender, mediante argumentos de toda índole, buenos o malos, una institución fundamental sobre la que parece reposar el orden social. Es así como la esclavitud, y por cierto no en su forma más atenuada —la servidumbre doméstica practicada por los pueblos del Islam —sino la esclavitud de los negros con los violentos abusos a que en ocasiones da origen, encuentran todavía en nuestros días elocuentes y fogosos defensores. En el año 1845, J. H. Hammond, ex gobernador del estado de Carolina del Sud, publicó "Dos cartas sobre la esclavitud en los Estados Unidos" donde condena el movimiento antiesclavista como fruto de un racionalismo odioso que coloca a la razón humana por encima de la palabra de Dios. Tengo ante mí un manifiesto firmado por cerca de cien eclesiásticos de las más diferentes confesiones evangelistas aparecido, cierto es, en plena guerra civil americana (1863), pero que niega expresamente toda influencia política. "Consideramos el abolicionismo (afirma el "Clero de los Estados confederados") como una intervención en los planes de la divina providencia. No posee los signos de la bendición del señor. Ante Dios declaramos que la relación de señor a esclavo entre nosotros no es inconciliable con nuestra santa fe, si bien deploramos vivamente los abusos cometidos en ésta como en otras instituciones humanas". Incluso esgrímese con términos de terrible precisión la amenaza de una "matanza" de negros "en el caso de que la seguridad pública exigiéralo imperiosamente", haciéndose caer sobre los Estados del Norte, adversarios de la esclavitud, la responsa-

bilidad de éste "el más sombrío capítulo de la historia de la miseria humana".

6. Aristóteles hállase por cierto muy distante de consecuencias tan espantosas. En este caso particular, creemos que nada redunda más en su honor que su falta de lógica. Aparte de las contradicciones que ya mencionamos, y que tal vez residan más en las palabras que en las ideas, existe una evidente discordancia en las consideraciones de nuestro filósofo sobre el tema en cuestión. Una vez, es para él el esclavo mera cosa e instrumento —"un solo instrumento susceptible de reemplazar a muchos", una "herramienta dotada de alma", un "bien viviente" que en nada difiere de un animal doméstico, "un caballo o un buey"—; sólo precisa él una "virtud mediocre"; el provecho del señor es su ley suma; las relaciones amistosas entre hombres libres y esclavos afírmanse tan imposibles como entre el artesano y sus herramientas, o, es lícito agregarlo, como entre dioses y hombres (cf. pág. 312). Mas todo esto vale para el esclavo como esclavo, no para el esclavo como ser humano. "Pues no parece que entre ningún hombre y un ser cualquiera que pueda participar en la ley y en el contrato falte por completo la justicia; y así el esclavo, en la medida en que es hombre, puede también participar en la amistad".

Esta distinción seméjanos mero artificio. En efecto, en ambas ocasiones discútese la posibilidad y la imposibilidad de una amistad tal y no sólo de una diferencia semejante, que en un caso análogo formularíamos de la siguiente manera: el monarca ha escogido a uno de sus súbditos como amigo particular; en calidad de subdito, éste último débele obediencia incondicional; en calidad de amigo una franqueza sin reservas y aun ocasionales contradicciones. Otro ocurre con la distinción entre las relaciones puramente legales que entran en cuestión cuando el esclavo considérase sólo como tal o también en cuanto hombre. Parece haber pensado el Estagirita que si bien el primero debe a su amo toda su capacidad de trabajo en recompensa de la protección y sustento que recibe durante toda la vida, el hombre que hay

en su interior eleva la legítima pretensión de ser protegido de toda otra explotación, de todo atentado arbitrario a su salud, de todo maltrato, de todo abuso erótico, etcétera. Tampoco entre estos dos dominios sería fácil trazar con seguridad la línea demarcatoria. Al utilizar la fuerza productora de su esclavo, ¿debe el señor guiarse únicamente por su propio interés? ¿le es lícito ir tan lejos en este respecto como al artesano en el uso de sus herramientas o al labrador o al jinete en la explotación de su buey o su caballo? ¿O bien la consideración debida al hombre ha de entrar en juego y ejercer una influencia moderadora?

Arduo habríale resultado a Aristóteles contestar estas preguntas en forma unívoca. Nosotros, al menos, no podemos dejar de pensar que ciertas corrientes alternantes impelíanlo ora en un sentido, ora en el otro; que en vano trataba de endurecerse contra las tendencias filantrópicas de su época; que éstas dejaron en su teoría huellas claramente discernibles al igual que lo dominaron por entero en su práctica. Mucho hay en su examen del problema de la esclavitud que nos parece chocante y cruel, mas todo ello surgió de su cabeza y no de su corazón. Las disposiciones de su testamento (pág. 35) que otorgan la libertad sino a todos, a la mayoría de los numerosos servidores de su casa, corroboran esta aseveración nuestra.

7. De la esclavitud a la "banausía" sólo media un paso, y éste lo da Aristóteles al llamar a la última una "esclavitud limitada". Limitada, porque difiriendo de la verdadera esclavitud no condiciona el carácter y la vida del individuo desde su nacimiento y en toda su extensión. "Nadie es remendón por naturaleza", mientras que —aparte quizás de las raras excepciones mencionadas— "es la naturaleza que destina a la esclavitud a los esclavos". En su desprecio por las labores consagradas a ganar dinero, nuestro filósofo es al par fiel discípulo de su maestro e intérprete del sentimiento común en Grecia, sentimiento que encuentra su más fuerte expresión en la belicosa Esparta y su más atenuada realización en Corinto, la ciudad industrial, pero que en ningún

lugar falta por completo (cf. I, pág. 466s. y nota). Incluso el lenguaje trasunta esta manera de pensar, pues estigmatizó las ocupaciones pagadas con el epíteto de "serviles" y las declaró "no libres", es decir indignas del hombre libre.

Tan intenso era entre los griegos el menosprecio hacia toda labor manual que ni siquiera las bellas artes quedaron sin mácula. Las antiguas ideas al respecto diferían sorprendentemente de las modernas. Declaraciones como la siguiente, tomada de Plutarco, constituyen un magnífico ejemplo: a pesar de la gran admiración que inspiran las obras plásticas de Fidias o de Policleto, las creaciones poéticas y musicales de Arquíloco o Anacreonte, ningún joven bien dotado deseará llegar a ser uno de estos artistas. "También disfrutamos de la magnificencia de los vestidos purpúreos y del aroma de los ungüentos y no obstante consideramos individuos no libres y "banáusicos" a los tintoreros y a los perfumistas". Si es verdad que Filipo —según la anécdota que nos relata el mismo Plutarco— al escuchar a su hijo Alejandro tañer artísticamente la cítara en un banquete le gritó: "¿no te avergüenzas de tocar tan bellamente?", en plena conformidad hallábase el filósofo educador del príncipe con el real progenitor. Tal vez hubiera él apoyado la reprimenda de Filipo con la siguiente observación, propia de un estudioso, que leemos en la "Política": "Ningún poeta nos ha mostrado a Zeus cantando o tañendo la lira". Pero, hay algo más: también su gran saber podía haberlo expuesto a la sospecha de "banausía", y ello incluso en virtud del mismo principio en el que inspiraba su concepción. En efecto, parécenos escuchar a Calicles cuando en el "Gorgias" platónico advierte contra la práctica "inmoderada" de la filosofía (cf. II, pág. 352s.), cuando el eminente polígrafo afirma que existe un peligro para el alma y para el cuerpo en el ejercicio de las mismas "ciencias liberales", pues si éste "sobrepasa cierta medida" y aspira a una perfección demasiado grande, el "hombre libre" arriesga transformarse en un "banáusico". Inclinaríase uno casi a creer que Aristóteles temía escuchar reproches similares por parte de sus amigos

aristocráticos. En todo caso, los previene mediante distinciones análogas a aquellas de que se servía Platón a objeto de separar, como por un foso o una empalizada, su enseñanza de la de los sofistas y retores (cf. I, pág. 467ss.). ¡Extraño espectáculo, en verdad! Uno de los más grandes, acaso el más grande sabio de todos los tiempos, no quiere ser un sabio profesional. Preferiría pasar por un aficionado y hombre de mundo que busca, enseña y escribe con miras a su propio placer y al de sus amigos antes que por un especialista que cultiva las ciencias "para los demás", es decir en ejercicio de una profesión y contra paga. ¡A tal punto teme él la "banausía" "que roba la libertad al espíritu y lo despoja de su majestad"!

8. La propiedad ofrecía una protección menor aún que la educación contra el estigma de "banausía". El autor de la "Política" deplora que en las oligarquías, donde la elección para los cargos públicos hállase condicionada por un censo elevado, en general no se excluya a los "banáusicos" como a los jornaleros, de los derechos políticos, que muchos obtienen a causa de sus grandes riquezas. Sin embargo, les es tan imposible como a éstos "el consagrarse por entero a las exigencias de la virtud". Para Aristóteles es obvio "que el 'mejor Estado' no ha de admitir a ningún integrante de la 'banausía' entre sus ciudadanos". Pues la virtud cívica sólo le es accesible a aquel que habiendo "nacido libre, hállase asimismo liberado de todos los trabajos destinados a proveer a las necesidades de la vida". Que al hablar así no piensa únicamente nuestro filósofo en labores manuales de índole inferior, confírmanlo —además de la frase que acabamos de citar acerca de la riqueza de los advenedizos— numerosas declaraciones en que junto a los jornaleros y a los "banáusicos" en el sentido estricto de la palabra, es decir los artesanos, comprende a la clase entera de individuos que se ocupan del comercio o de toda clase de industria, y donde nos dice que todos ellos viven "una vida mala y abandonada por la virtud".

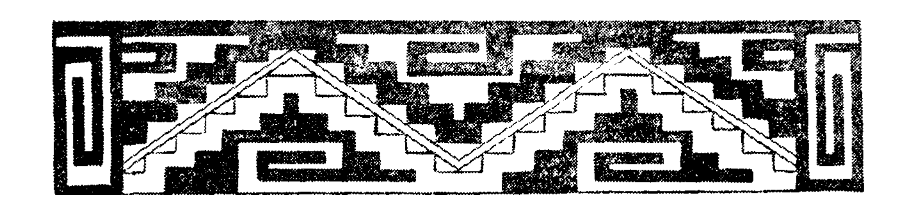
A nosotros, hombres modernos, no nos es fácil concordar

con esta manera de pensar. Por doquier en torno nuestro vemos a la riqueza rodeada de consideraciones sociales, en muchos casos distinguida por privilegios políticos. Mas no seamos injustos con el filósofo y la concepción de la vida que representa, y a tal objeto recordemos que tampoco nosotros dejamos de incurrir en generalizaciones equivocadas de idéntica suerte. En la clase de los lacayos y de los domésticos por cierto no faltan los caracteres independientes. No obstante, ningún escrúpulo tenemos en adjetivar dichos sustantivos y designar con ellos al carácter carente de independencia; y por la simple razón de que las condiciones en que se encuentra la servidumbre en general es susceptible de influir perniciosamente en la independencia y energía de la personalidad. Si Aristóteles hubiese conocido a poderosos señores de comercio protectores de la cultura, como lo fueron los Fugger y los Médicis, o a alguno de esos negociantes modernos —un Schliemann o un Nobel, por ejemplo— que ponen sus riquezas adquiridas al servicio del bien público, ciertamente muy distinto habría sido su juicio sobre el "pueblo de mercaderes y de bolicheros". Pero sin duda la mayoría de los comerciantes de la antigua Hélade causaban una enojosa impresión semejante a la que hoy en día, en los países meridionales, nos produce la multitud de mercachifles inoportunos y falsarios que tan pronto tratan de engañar astutamente a sus clientes, tan pronto encarecen osadamente la mercadería.

Los miembros de una comunidad como la de Esparta debían contrastar de la manera más absoluta con gente como la de que acabamos de hablar. Liberados de la preocupación de las necesidades cotidianas que tan fácilmente roe y estrecha el alma; ignorando también las arterías y trampas de un mezquino amor a la ganancia; formados para una intrepidez extrema por la educación que se les daba a tal efecto y por la incesante práctica de la guerra; animados por el más puntilloso sentimiento de honor y llenos de orgullosa reserva; habituados a marchar hacia la muerte por la patria, tales eran, en su gran mayoría por lo menos, estos nobles

señores; y por marcados y numerosos que en otros respectos pudieran ser sus defectos, representaban un tipo que se distinguía del que hemos descrito más arriba al igual que un objeto brillante resalta sobre un fondo negro. Si, por fin, recordamos que la "virtud" que tanto Aristóteles como sus compatriotas y los filósofos anteriores habían elevado por encima de todo, era en primer lugar la virtud de la autoafirmación enérgica, del orgullo viril y de la consagración al bien público, y en mucho menor grado la dulzura, la humildad, o aquella que los ingleses llaman "huckstering virtue", su postura nos resultará harto más comprensible de lo que nos pareció de primera intención.

En esta discusión de las bases sociales del Estado se nos han presentado en varias ocasiones cuestiones relativas a las contituciones políticas. A estas debemos dedicar ahora nuestra entera atención, y en primer término al problema fundamental de la función y objeto del Estado.



CAPÍTULO XXVIII

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL ESTADO

(El conflicto de las formas políticas)



IFÍCILMENTE cabe un contraste más agudo que el configurado por las concepciones de Guillermo von Humboldt y las de Aristóteles acerca de los fines y límites de la acción del Estado. Considera el primero al Estado como un mal que es preciso proscribir dentro de los más estrechos límites posibles y "cuya acción siempre y únicamente ha de estar determinada por la necesidad". En cambio, la principal objeción del Estagirita a la más apreciada de las constituciones modelos, la licúrgica, es la de no someter a los ciudadanos a una tutela bastante estricta. La preocupación capital del primero, que priva sobre todas las demás consideraciones, estriba en conservar intacta la individualidad de los ciudadanos y promover su desarrollo más vigoroso. En el segundo, hablase tan poco de semejante fin que parecería no haberse jamás pronunciado aquel imperecedero programa de libertad individual, la oración fúnebre de Pericles (cf. I, pág. 566 y II, pág. 53). La sociedad europea y americana de la actualidad comprende dos partidos, de los cuales el uno todo quiere darlo al Estado, y el otro nada. La gran masa intermedia no se adhiere a ninguno de ambos extremos, pero encuéntrase incomparablemente más próxima al viejo sabio griego que al filósofo alemán casi contemporáneo nuestro.

Reclámase cada vez con más fuerza la extensión de la legislación social, y la más eficaz protección de quienes se hallen en difícil situación económica; cada vez se oye menos el consejo contrario, que advierte contra el debilitamiento de la iniciativa personal, consecuencia inevitable del creciente desarrollo de la previsión social por parte del Estado que la sustituye. Pero, sea cual fuere el resultado del conflicto entre estas dos corrientes de opinión antagónicas, el radicalismo hostil al Estado invariablemente ha descuidado dos distinciones de suma importancia que en la actualidad nos son familiares: la distinción entre el poder coercitivo del Estado y su actividad benéfica, ejercida esta última a través del fomento y la instrucción y por tanto exenta de coerción alguna; y la que se da en el dominio de la coerción, entre las medidas susceptibles de ahogar o trabar el desarrollo de las fuerzas individuales y aquellas cuyos efectos no pueden ser tan funestos. ¡Qué abismo ábrese entre la coerción a la que se pretende someter las creencias, el pensamiento o incluso las costumbres, y la que sólo tiende a obtener informes estadísticos conformes a la verdad! Pues, en efecto, entre obstruir la fuente de un río a fin de agotarlo y detener un instante su curso a fin de que impulse en nuestro provecho la rueda de un molino, existe la mayor diferencia imaginable.

¿No conoció la antigüedad ningún defensor de lo que hoy solemos ridiculizar con el nombre de "Estado de vigilantes nocturnos"? ¿O bien tuvo pensadores que, como G. de Humboldt y Mirabeau —citado éste por el primero—, consideraron única misión del Estado el garantizar la seguridad, la protección legal y la defensa contra el enemigo exterior? Ya de algunas alusiones polémicas del Estagirita, de que pronto nos ocuparemos, sera factible inferir una respuesta afirmativa a esta cuestión. Mas, aparte de esto, transmítenos una sentencia de Licofronte, el alumno de Gorgias; sentencia, es cierto, poco extensa, pero que difícilmente podemos dejar de interpretar en este sentido. Conocemos ya como teórico del conocimiento a este sofista, que intentaba superar de modo radical las dificultades resultantes del

concepto del ser evitando absolutamente el uso de la cópula (cf. I, pág. 544). En el campo de la ciencia social, manifestó su radicalismo al no atribuir —en entera oposición a Aristóteles— ningún valor a la nobleza de nacimiento y situar en un mismo pie de igualdad a la gente de baja extracción y a los descendientes de familias ilustres. Por tanto, cuando aprendemos ahora que él llamaba a la ley basada en un contrato "la garantía general de los derechos", y encontramos esta definición aparejada a la denegación de toda actividad pedagógica al Estado, tenemos buenas razones para ver en Licofronte a un representante del Estado legal en el más estricto sentido del término. Considerando la tendencia tanto de Platón como de su discípulo a laconizar en exceso, la imperfecta distinción entre derechos y costumbres existente en la antigüedad y la inclinación predominante a otorgar al gobierno poderes absolutos, hemos de juzgar meritoria, no obstante su parcialidad, la tentativa de Licofronte para distinguir esferas esencialmente diferentes.

2. Ninguna unión aduanera o tratado militar convierten en Estado los territorios unidos por ellas. Pues tampoco cabría denominar Estado una sociedad por acciones. Aquí, sin duda hemos modernizado un poco el lenguaje, pero el pensamiento hállase reproducido con fidelidad. El autor de la "Política" quiere esclarecer su concepción positiva del Estado contraponiéndola a instancias que, al examen superficial, parecen análogas a la unión política. En realidad, "para quien mira profundamente" no es el Estado una asociación con miras a la guerra o al comercio, ni tampoco una sociedad con fines de lucro o una mera institución tendiente a garantizar la seguridad. Para Aristóteles es ante todo y en primer término una institución educacional. Con mayor rigor, es "una comunidad de vida buena, que comprende a familias y estirpes y cuyo fin es la existencia plena e independiente". Aparte del derecho recíproco de contraer libremente matrimonio es la residencia en la misma localidad una condición de tal comunidad. Mas no es esto lo esencial; pues si la actividad del Estado se limitase a proveer seguridad, el propio Estado sería

meramente una "alianza" que diferiría de las otras por el hecho de que reuniría lo cercano en el espacio en lugar de lo alejado. Nuestro filósofo insiste todavía una vez en la existencia plena e independiente y la declara idéntica a la vida feliz y (moralmente) bella. De aquí que quienes se destaquen por su virtud política contribuyan más a la comunidad y posean más derechos sobre el Estado que quienes les sean inferiores en este respecto aun cuando de nacimiento más libre o más noble y poseedores de mayores riquezas. La observación de que los abogados de las diferentes formas de gobierno no sólo enuncian verdades parciales lleva a la cuestión del asiento de la soberanía.

3. Tratóse ya antes del "elemento del Estado": el ciudadano. Claro está, no es éste identificado absolutamente con el habitante del territorio, puesto que también habitan en éste metecos y esclavos. Luego de algunos ensayos sin resultado, reconócese a título de signo distintivo del ciudadano la participación en las decisiones políticas y en el ejercicio de la autoridad oficial. Pese a la apariencia contraria, el jurado y el miembro de la asamblea del pueblo han de considerarse como funcionarios aunque sus funciones oficiales no sean por un período de tiempo especificado. (El ateniense por ejemplo, siempre y cuando su honorabilidad fuese intachable, entraba en estas funciones al alcanzar una edad determinada sin que para ello se exigiera alguna otra condición).

Esta determinación, sin duda, conviene sobre todo a los miembros de un Estado democrático. (A tal propósito es notable que a pesar del desprecio que experimenta en principio hacia esta forma de gobierno, la influencia ejercida sobre Aristóteles por el medio ateniense sea suficientemente intensa como para hacerle tomar la democracia como punto de partida de su examen.) De tratarse de otros regímenes, sería indispensable una modificación, puesto que los poderes públicos limitados temporalmente substituyen a los poderes ilimitados. Por tanto, cabe allí denominar ciudadano a quien no le está cerrado el acceso a la autoridad deliberadora o ejecutiva. Pero una dificultad derívase del hecho de que,

para fines prácticos, entiéndese a menudo como ciudadano a un descendiente, hijo, nieto, o bisnieto de ciudadano. ¿Cómo entonces, pregúntase, puede haber sido el mismo ciudadano el primer miembro de tal serie? La respuesta es bastante simple. Si quienes se encuentran a la cabeza de una serie de esta índole poseían el derecho de ciudadanos en el sentido antes indicado, ellos eran ciudadanos aunque sus antepasados no lo hubieran sido. Y casi lo mismo cabe aplicar a quienes fueron elevados de la condición de esclavos y metecos al rango de ciudadanos —cosa que ocurrió en gran escala cuando la reforma de Clístenes en Atenas (cf. II, pág. 52).

Más importante es la cuestión de la identidad del Estado. Esta identidad, ¿extínguese por una revolución y los compromisos del antiguo régimen no obligan necesariamente al nuevo? Aristóteles no da una respuesta general a esta pregunta. Para él, la identidad del Estado depende principalmente de la identidad de la constitución, y es tan poco afectada por el cambio de la población como, por ejemplo, el incesante cambio del agua de un río afectaría la identidad de éste. En esta discusión roza también Aristóteles en varias ocasiones la cuestión de la diferencia entre la ciudad y el Estado (cf. pág. 337), pero en el curso ulterior de la obra pierde de vista este tema.

4. La cuestión del asiento de la soberanía coincide con la de la diversidad de las formas de gobierno y su diferente valor. Tales formas enuméranse y se dividen en dos clases fundamentalmente distintas. A las formas "correctas", que propenden al bienestar de la comunidad, contrapónense sus caricaturas o "desviaciones", que sólo persiguen intereses particulares: al gobierno real o imperio de un solo hombre de acuerdo con "un cierto orden", opónese la monarquía arbitraria, es decir la tiranía; al gobierno de los mejores o aristocracia, el de los más ricos u oligarquía; al Estado constitucional en el sentido estricto, el reinado de la masa o democracia (cf. II, pág. 586). Ahora bien; esperaríase que después de haber escrito en detalle todas las formas constitucionales, o por lo menos las "correctas", se procediese a su

comparación y se dedujera el valor relativo de cada una. Pero el Estagirita sigue otro camino. Somete las pretensiones fundamentales de los partidarios de dichas formas a una crítica cuyo fin es precisamente establecer que tales pretensiones sólo se basan en verdades a medias o parciales. Una vez más, nos encontramos ante uno de esos torneos dialécticos en los que tan gustosamente despliega Aristóteles todos los recursos y agilidad de su espíritu.

La cuestión de la base jurídica de la oligarquía y de la democracia es dominada por el concepto de igualdad. A los unos paréceles la igualdad la base verdadera y justa, a los otros la desigualdad. Mas aquí, según Aristóteles, no tienen ellos en cuenta la relatividad del concepto. La igualdad es un derecho, pero sólo para los iguales; asimismo lo es la desigualdad, si bien para los desiguales únicamente. Además, la igualdad o la desigualdad parcial son juzgadas como totales. Porque son desiguales (es decir, desiguales o superiores a la multitud) en un punto —en cuanto a la propiedad—, opinan los oligarcas ser desiguales o superiores en todo; los demócratas en cambio, a causa de ser iguales en un punto —el haber nacido libres—, imagínanse ser absolutamente iguales. Para los primeros es injusto que quien sólo ha contribuido con 1 mina participe en las 100 en la misma medida que aquel que ha dado las 99 restantes. Semejante conclusión sería justa si se tratara de los miembros de una sociedad comercial. Mas precisamente es esto lo que el Estado no es, ya que mucho más importan en él la virtud cívica y sus gradaciones que los diversos grados de la riqueza material.

Supongamos ahora que prevalecieran las pretensiones legales de los demócratas y con ello la mayoría convirtiérase en el soberano: ¿qué ocurrirá si esta mayoría, integrada por personas sin recursos, repartiese entre sus miembros la fortuna de los ricos, y, una vez ésta agotada, dividiera asimismo los bienes de los otros acomodados representantes de la minoría? ¿No sería tal cosa una injusticia? ¿O se dirá que tal vez no lo es, arguyendo que la confiscación es conforme a la regla, ya que emana de una resolución del soberano?

Una semejante medida, empero, obviamente es ruinosa para el Estado, y en absoluto puede ser justo lo que destruye a éste; en consecuencia —debemos concluir— es imposible que quien dispone tales actos sea el soberano verdadero. Así, quizá sólo las "personas respetables" deban ejercer toda la autoridad y detentar la plena soberanía. En este caso, sufrirían los otros en su honor al ser excluidos de las funciones oficiales, que consideramos siempre como puestos honoríficos. Y si se fuera aún más lejos por el mismo camino, el ejercicio de las funciones públicas terminaría siendo posesión de uno solo, el más competente de todos, con lo cual la pérdida de honor sería por completo general. Cabría objetar aquí, empero, que el soberano no tiene por qué ser un hombre, necesariamente afectado por las pasiones, sino la ley misma, exenta de ellas. Muy bien; pero aun así no se han superado todas las dificultades. Pues si la ley fuera democrática u pligárquica, este rodeo volvería a llevarnos a las ya indicadas enojosas consecuencias.

5. Aristóteles no se cansa de tratar esta cuestión fundamental. Un nuevo argumento adúcese en favor de la soberanía del pueblo, un argumento "que tal vez encierre la verdad". Reposa éste sobre la distinción entre los conceptos de "colectivo" y "distributivo". Puede que ningún individuo de los muchos sea enteramente apto, y que sin embargo, tomados en su conjunto sean ellos mejores que los mejores. (Tráenos esto a la mente el adagio francés: "Il y a quelqu'un qui a plus d'esprit que M. de Voltaire, c'est tout le monde"). La obra general que resulta de tantos aportes particulares compárase a una merienda, a menudo preferible a la comida ofrecida por una sola persona. Una vez más vuelve Aristóteles a esta comparación; evidentemente, fué para él más que un mero recurso dialéctico, pues si en cierto sentido cabe considerar a la multitud como un solo individuo provisto de muchas manos, pies y órganos sensoriales, ¿no puede también afirmarse lo mismo desde el punto de vista del carácter y del vigor espiritual? En efecto, la multitud juzga mejor que cualquier individuo acerca de las creaciones de la

música y de la poesía. Cabe advertir de pasada que difícilmente refiérese Aristóteles aquí a otra cosa que a las decisiones hechas en las competiciones atenienses por jueces sorteados entre el público, decisiones que en suma debe él haber aprobado pese a sus ocasionales críticas de las modas musicales de su época. Por tanto, el gusto artístico del altamente educado filósofo concordaba, al menos en la mayoría de los casos, con el del tipo medio de ateniense. No llega él a decir que todo demos sea capaz de juzgar correctamente, pero si reconoce tal mérito a varios, sin duda hemos de ubicar entre éstos al de Atenas, cuya democracia, como ya veremos, es juzgada con notable indulgencia.

La controversia parecería así decidida. Pero de inmediato plantéase una nueva duda relativa a la admisión de la masa en las más altas funciones públicas. Tal admisión, dice Aristóteles, suscita preocupaciones por cierto no carentes de fundamento. Por otra parte, también su exclusión da lugar a serias reflexiones. Pues amenaza con multiplicar indefinidamente el número de los enemigos del Estado. Esta es la razón de que Solón y otros legisladores recurrieran al expediente de dejar participar a la masa en la elección del magistrado y en el examen de sus actividades, pero les rehusaron el ejercicio personal de las funciones públicas. En su reunión, los individuos de que se compone la masa poseen suficiente inteligencia, y en este sentido es dable compararlos a esos alimentos de calidad inferior que se mezclan con otros de mejor clase (por ejemplo el salvado con el grano) para lograr un todo más productivo. Razones en favor y razones en contra llévanse a la lid, pero el resultado de la lucha no es desfavorable para los apologistas de la democracia. El expediente de Solón es atacado con una objeción basada en la alta estima, hasta podría decirse excesiva, que Platón y Sócrates profesaban a los conocimientos especiales: así como el médico sólo debe rendir cuentas a otros médicos, aquellos que ejercen otras artes sólo deben justificarse ante sus iguales. A tal objeción replica Aristóteles que independientemente de la capacidad colectiva de la multitud, hay muchos objetos

acerca de cuya calidad el consumidor es más apto para apreciar que el productor, verbigracia el huésped, que aprecia mejor que el cocinero la excelencia de un festín. Por último sigue una nueva aplicación de lo que podría llamarse el argumento de la colectividad. Si aun en las democracias muchos puestos importantes y de confianza no pueden ser ocupados más que por ciudadanos que pagan muy altos impuestos, no hay contradicción real alguna en que quien pocos o ningún impuesto paga contribuya a su elección. Precisa no olvidar que cada elector es miembro de un gran todo, el electorado, que en su conjunto posee un capital imponible igual, si no mayor, que cualquiera de los ciudadanos elegibles para tal puesto.

En vista de la inevitable imperfección de quienes detentan el supremo poder estatal, vuelve Aristóteles a afirmar una vez más que es deseable que dicho poder resida, en la medida de lo posible, en las propias leyes; no debe pertenecer a los magistrados, fueran éstos uno o muchos, sino en la medida en que las leyes no pueden prever los innumerables casos individuales. Al respecto, señálase la estrecha relación entre las leyes y las formas constitucionales: "éstas deben estar adaptadas a aquéllas". Leyes justas sólo son posibles en el seno de formas políticas correctas; en las de índole opuesta no hay lugar para ellas.

6. El autor toma nuevos impulsos. El problema de la igualdad no le deja descansar. El peligro que presenta la confusión de la igualdad o de la desigualdad parciales con la igualdad o la desigualdad totales exige una consideración más amplia de la que ha podido hacerse hasta aquí. No toda desigualdad o superioridad es susceptible de justificar un privilegio. El privilegio debe necesariamente descansar sobre una excelencia relacionada con la función de que se trata. He aquí un ejemplo drástico: supongamos que sea preciso distribuir flautas entre músicos de igual maestría, ¿es que por ser de origen más noble han de recibir algunos de ellos mayor cantidad que los otros? Por cierto que no. "Pues tal cosa no les hace ser mejores músicos". Tampoco es posible establecer una escala de desigualdades o superioridades y sostener que son

conmensurables en todos los aspectos. Cabría pensar, verbigracia, que la virtud es preferible al gran tamaño corporal; no obstante, un cuerpo de medidas excepcionalmente grandes tiene más valor que determinado grado de virtud muy inferior. Una competición de esta índole hállase exenta de absurdos sólo en el dominio de los elementos propiamente dichos del Estado. Así, puede la riqueza pretender algún privilegio, porque no es factible que la comunidad se componga por entero de individuos desprovistos de medios; los ricos ofrecen también, por lo común, más solidez en el comercio. La nobleza, a su turno, mejores orígenes; y con razón espérase que los descendientes de algo mejor sean mejores ellos mismos. Igualmente fúndase la pretensión de la virtud, pues la justicia, indispensable al bienestar de la comunidad política, involucra en cierto sentido todas las demás virtudes. Por fin, tampoco carece de núcleo la pretensión que la mayoría basa en sus ventajas políticas. Aquí, empero, elévase una objeción general, dirigida contra todos los privilegios políticos que reposan en fundamentos de esta clase. Enuméranse casos extremos. Si la riqueza debe constituir un título de privilegio, ¡qué ocurrirá si un sólo hombre (o unos pocos), es más rico que todos los otros juntos! Idéntica dificultad preséntase en lo que atañe a la nobleza, a la virtud e incluso a la fuerza física, si es que esta última ha de considerarse como base legal del dominio de la multitud. En cada una de estas hipótesis. aquel que sobrepasa a todos los demás (o los pocos que así lo hacen) debería ser el soberano. Así, llevados al extremo, cada uno de estos criterios revélase insuficiente.

7. La hipótesis antes formulada con miras a la reducción al absurdo vuelve a tomarse en cuenta. La idea de que un individuo pudiera superar a todos los demás en valor, poco antes parecía un mero artificio dialéctico; al detenerse sobre ella, el filósofo parece atribuirle mayor significación. "Como un Dios entre los hombres" paseafaríase entre nosotros el ser así dotado. La legislación sólo puede referirse a personas de índole o poder aproximadamente iguales. Las naturalezas excepcionales son "su propia ley". Si se tratara

de someterlos bajo el yugo de una norma común, sin duda dirían lo mismo que Antístenes pone en boca del león cuando las liebres hablaban de política y preconizaban la igualdad general. Obsérvese: el superhombre, cuya causa hace Platón defender por Calicles en el "Gorgias", aunque no sin dejar él mismo de aprobarla en su fuero interno, renace aquí; incluso su figura simbólica, el rey de los animales, empléase a tal efecto (cf. II, pág. 352).

La dificultad provocada por las naturalezas excepcionales, dícenos Aristóteles, llevó a las democracias a introducir el ostracismo. Sin duda, el concepto del hombre excepcional o superhombre modifícase aquí un pcco por el hecho de que a las extraordinarias cualidades personales agrégase la simple preponderancia que resulta de la riqueza, del gran número de partidarios o de la importancia política alcanzada por otros medios. Admítese igualmente que, en efecto, consideraciones partidarias determinaron a menudo la aplicación del ostracismo, el cual, de otra parte, es comparable al destierro de pretendientes y otras medidas de protección similares, duras pero con frecuencia indispensables, tomadas contra individuos de influencia excesiva. La conducta de los atenienses para con los miembros de la Liga marítima cuyo poder hacía temibles, tal como Quíos y Samos, y asimismo la de los persas contra poblaciones revoltosas, los medos y los babilonios por ejemplo, aproxímanse al ostracismo. Incluso el dominio de las bellas artes puede ofrecernos un ejemplo: "Ningún pintor dejaría en un cuadro un pie desproporcionado, no importa cuán bello fuera". Esta defensa de las tendencias niveladoras termina con la observación de que por cierto es mejor que desde el principio la constitución se redacte en forma de no precisar un remedio semejante. En su defecto, lo mejor es propender a la nivelación mediante un correctivo de aquella índole. No obstante todas estas concesiones, permanece en pie la cuestión de cómo ha de procederse, en el Estado mejor constituido, respecto de quien, no en razón de la fuerza corporal, la riqueza o el número de partidarios, se eleva por encima de los demás, si no a causa de su virtud. Nadie aconse-

jará expulsarlo, o alejarlo temporariamente. Mas tampoco puede ser él sometido a la autoridad. Pues tal cosa sería más o menos como si, por amor a la rotación de la autoridad, quisiérase una vez mandar al propio Zeus. Por tanto, sólo una alternativa queda para con estos hombres, verdaderas naturalezas reales: "obedecerlas con alegría".

8. La última frase proporciónanos una fácil transición al próximo capítulo, cuyo objeto es el examen de la monarquía y otras formas de gobierno. Antes, empero, arrojaremos una mirada sobre el torneo dialéctico cuyos testigos hemos sido, examinaremos y compararemos los argumentos de Aristóteles. Estos en efecto varían enormemente en valor y quizás también en seriedad. Junto a manifestaciones de alta inteligencia política encontramos recursos mediocres, casi podríamos decir sofismas y subterfugios de leguleyo.

El argumento relativo al "capital imponible" es el que más deja que desear. Si aun en la democracia avanzada exigíase un censo elevado para la elección a alguno de los más importantes puestos de confianza, debíase ello al propósito de asegurar una garantía doble. En caso de pérdidas debidas a la negligencia o a la deshonestidad del funcionario, el Estado podía indemnizarse en base a los bienes de éste; además, las probabilidades de malversación eran menores de parte de aquellos a quienes su situación material ponía al abrigo de muchas tentaciones. Nada acertada era precisamente la objeción de que los numerosos miembros pobres de las asambleas del pueblo o de las tribus tomaban parte en la elección de los funcionarios, y que por tanto la riqueza subordinábase a la pobreza. Pero, significa algo replicar —como lo hace Aristóteles— que la propiedad total, o capital imponible de los muchos, es tan grande, si no mayor, que aquella cuya propiedad debían probar tales funcionarios. Semejante totalización de aportes mínimos nos parece un artificio enteramente ilegítimo, ya que la propiedad fragmentada al extremo no puede ejercer ninguno de los efectos que produce cuando está concentrada en una sola mano. También la comparación con una merienda es susceptible de calificarse, creemos nosotros, de claudicante.

Pues no sólo ideas justas, sino también opiniones insensatas reúnense en un todo. Para decirlo con mayor exactitud, aun admitiendo que un error puramente intelectual pueda en muchos casos ser compensado por otro, y el sano juicio medio de un gran número, el sentido común, prevalezca sobre los caprichos individuales y los absurdos, el argumento no es con ello nada decisivo. Pasa por alto la fuerza contagiosa de las corrientes momentáneamente predominantes, vale decir, lo que llamamos manía de la moda y contagio de las masas. Asimismo fállanos por completo donde no se trata de perturbaciones del intelecto sino de intereses nocivos al bien público. Las tendencias resultantes de la situación habitual de la gran mayoría, en una palabra las tendencias comunistas, habíalas reconocido ya Aristóteles señalándolas como el más grave peligro del imperio de las masas. Esta inquietud de ningún modo es atenuada por el argumento de la merienda; antes bien, diríase que ha desaparecido momentáneamente del horizonte del filósofo. Además, las pretensiones particulares de la riqueza, la excelencia moral, etcétera, que parecían justificadas, refútanse recurriendo a la hipótesis de casos extremos (el poder debería estar entonces ejercido exclusivamente por el o los más ricos, el o los más justos). Nos resulta imposible encontrar este argumento irrefutable. Si un principio práctico cualquiera no soporta la prueba de una aplicación extrema, nada prueba ello contra su bondad; sólo demuestra que no se le puede atribuir validez absoluta. De aquí derívase simplemente que otros principios valen también en el campo de su aplicación, que también ellos demandan ser tomados en consideración y no puede dejárselos de lado sin perjuicio alguno. Mas Aristóteles parece haber querido decir mucho más que esto.

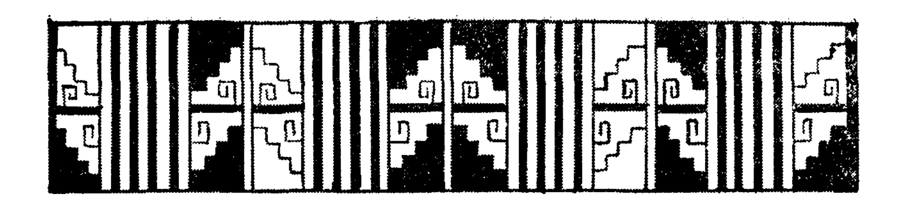
Mucho más acertado nos parece lo que el Estagirita nos dice acerca de la participación de la multitud en la elección de funcionarios y en el examen de sus actividades. Procura él replicar a la objeción de que de tal modo el Estado, en los asuntos más importantes, se hace precisamente dependiente de la gran masa, a la que no se consideró capaz de dirigirlo.

Esta objeción parece sin duda bien fundada, puesto que el Estado, en efecto, por este camino es impelido a la democracia en forma segura, cuando no rápida. Lo que, sea como fuere, habla aquí en favor de Aristóteles, es la circunstancia de que el creador de esta innovación, el sabio Solón, de ninguna manera quería crear la democracia, y no la creó directamente. Era por tanto posible, al menos temporariamente, conceder al demos un poder tan amplio sin hacerlo de inmediato y directamente el dueño del Estado. Por el contrario, creemos que el punto culminante de toda la argumentación reside en una idea bien alejada de todo el doctrinarismo socrático, que se manifiesta sobre todo en la "pedantocracia" de Platón: la educación profesional y los conocimientos especiales no siempre y en todas partes son necesarios para la cosa política; por el contrario tanto aquí como allá, es quien usa un objeto y no quien lo fabrica su verdadero juez competente.

9. La contraposición tan ampliamente desarrollada entre las formas de gobierno nos proporciona una antorcha muy apropiada para iluminar el resto de nuestro camino. Hállase éste impregnado por la idea de que los campeones de las diferentes formas de Estado no pueden expresar más que verdades parciales o verdades a medias. Así, estamos preparados para ver que el Estagirita no elogie sin restricción ninguna de tales formas ni les reconozca validez ilimitada. La verdad encuéntranse en el medio. Esta nota fundamental de la "Etica" suena también a través de toda la obra consagrada a su ciencia hermana. De consiguiente, esperaremos que se prefiera las constituciones temperadas a las absolutas, la mezcla de principios a la aplicación intransigente de un principio cualquiera. No ha de sorprendernos cuando lo veamos proponer transacciones, ni tampoco cuando su tendencia a la conciliación llévelo a veces a una caricatura de aquella variedad de puntos de vista que encontramos tan característica de la última fase de su maestro (cf. II, pág. 579 y pág. 687).

Pero el principal objeto de nuestra crítica de ese torneo dialéctico era allanar el camino a otra más importante consideración. Debíamos señalar las contradicciones, con miras de

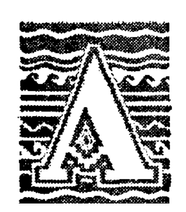
preparar su explicación ante todo. La falta de consecuencia del juicio de Aristóteles sobre la democracia redúcese en último análisis al hecho de que tal juicio se origina en dos fuentes: de consideraciones teóricas y de la experiencia particular. La democracia ateniense en cuyo seno vivía ofrecíale en conjunto un cuadro mucho menos desagradable que aquel que había deducido de nociones generales, podría decirse apriorísticas. Su examen de la monarquía, que ahora pasamos a considerar, producirá en nosotros una impresión casi exactamente opuesta.



CAPÍTULO XXIX

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL ESTADO

(La monarquía)



RISTÓTELES hace de la monarquía un caluroso elogio. Llámala la mejor de todas las formas de gobierno. Su primacía resalta asimismo del carácter contrario del producto de su degeneración, la tiranía. Pues lo mejor conviértese siempre en lo peor al corromperse (corruptio optimi pessima). ¿Quién, al leer esto, dudará que Aristóteles fué un partidario convencido y aun entusiasta de la monarquía? Una sola dificultad se presenta. ¿Para qué tomóse tanto trabajo el Estagirita en la elaboración de su propia "mejor constitución" si ésta ya existía y cuando más requería algunos perfeccionamientos de detalles, y no una transformación? La verdad, empero, es la siguiente. Aquella monarquía elogiada por sobre todas las cosas no es ninguna de las que conoce la historia; es una utopía en el más cabal sentido del término, una creación que, hasta donde llegaba el saber de Aristóteles por lo menos, nunca y en ninguna parte existió realmente, salvo quizás como accidente aislado de la más rara índole. Compréndese esto tan pronto entra a considerarse los requerimientos de esta monarquía. Las cosas más extraordinarias espéranse del rey. Debe él "bastarse a sí mismo, hallarse en posesión de todos los bienes y ventajas, para así no tener ninguna necesidad ni desear nada para sí mismo y

poder aspirar únicamente al bienestar de sus subditos. Mas por cierto en absoluto difieren de estas palabras las impresiones causadas en nuestro filósofo por los soberanos de su tiempo, que traducen algunas de sus declaraciones acerca de la vida cortesana: "la virtud y la razón no se hallan cómodas sobre los tronos"; "los poderosos sólo necesitan dos clases de acólitos: instrumentos sin escrúpulos y gente sociable divertida" (podríamos decir, bravos y bufones) ; "los particulares no son inferiores, sino superiores en honestidad a los príncipes".

No obstante, cabría formular aquí una objeción. En efecto, tal vez se nos reproche el citar sin discriminación alguna censuras que se dirigen tanto a los tiranos o usurpadores como a los reyes legítimos. Pero es que el propio Aristóteles no se preocupó en establecer una clara distinción. Muchos de los términos de los que se sirve a tal propósito son de índole completamente general. Habla él de "regentes", "príncipes", "soberanos", sin hacer la menor mención al origen de su poder. Sea como fuere, en ninguno de sus escritos encontramos una palabra de caluroso elogio para alguno de los monarcas contemporáneos. Siempre son reyes legendarios de tiempos prehistóricos o de épocas históricas primitivas, a los que en oposición a los del presente elogia como "benefactores" del pueblo; por otra parte el límite entre esta monarquía ideal y la monarquía heroica hállase trazado muy vagamente.

2. Así, verdadero rey sólo puede ser uno de esos seres excepcionales favoritos de los dioses, a los que cabe comparar con el propio Zeus. La misión de la monarquía, que sólo de muy lejos aproxímase a este ideal y que por cierto no es practicable en la Grecia contemporánea, es empero la siguiente: vigilar los derechos de los propietarios al par que los de la masa, a objeto de que esta última no sufra ninguna ofensa ni injusticia ni los primeros ningún perjuicio. Tales reyes fueron un día, en razón de su virtud, sus hechos o los de su familia, elevados al trono por las clases superiores deseosas de salvaguardar sus privilegios. Además, la dignidad real ha sido la recompensa de servicios prestados a la cul-

tura, de fundación de Estados, de guerras de liberación. Junto a la monarquía heroica cita Aristóteles la monarquía bárbara (por lo general no enteramente autócrata), la monarquía no hereditaria, basada en la elección (y denominada régimen "aesimnético" o dictadura), y por último la monarquía extraordinariamente limitada reinante en Esparta y que venía a ser apenas poco más que un generalato hereditario. Una vez excluidas las formas de gobierno que de monarquía no tienen más que el nombre, la cuestión de las ventajas y de los inconvenientes de la realeza redúcese a la de la utilidad o perjuicio de la autoridad ilimitada o casi ilimitada de un solo individuo.

La "mejor de las constituciones" no sale intacta del fuego cruzado de la dialéctica. Ábrese la discusión con el problema de saber qué es preferible: el dominio del mejor hombre o de las mejores leyes. Los defensores de la monarquía arguyen el carácter general de las leyes, que no les permite hacer justicia a todos los casos particulares. Concedido esto, plantéase una nueva cuestión: ¿tales inevitables lagunas de la legislación han de remediarse recurriendo a uno solo, el mejor, o a muchos buenos? Junto a la comparación de la merienda, que se vuelve a citar, aparece otra, en nuestra opinión menos discutible: al igual que una gran masa de agua háilase menos expuesta a corromperse que una pequeña, un gran número de hombres resiste mejor que uno pequeño a la corrupción. Prueba que el Estagirita consideró muy seriamente este argumento es que lo haya vuelto a emplear en la "Constitución de los atenienses". Justifica aquí al demos ateniense al reservarse éste ciertas decisiones judiciales que anteriormente eran de competencia del "Consejo": "en efecto —dice— es más fácil degenerar (corromper) por dinero a pocos que a muchos". Un determinado número de honestos ciudadanos toma aquí el lugar de la multitud. A la objeción de que entre dichos ciudadanos puedan darse divisiones partidarias replícase así: "tampoco a ellos, si son tan buenos como aquel único hombre, los llevarán sus divisiones partidarias a nada malo". Con ello otórgase preferencia a la aristocracia sobre la monarquía, es decir al gobierno de un número más o menos

grande de excelentes ciudadanos. Sólo porque en sus Estados de tamaño reducido carecíase de un suficiente número de hombres, dejáronse otrora los hombres dominar por reyes. Desde el punto de vista histórico, el esquema del desarrollo político que el filósofo vincula con estas declaraciones es por cierto más exacto. Explotando su situación política a objeto de enriquecerse, la aristocracia de esta índole se transformó en oligarquía. Y a medida que ésta fué haciéndose cada vez más estrecha, tanto más creció la oposición de la multitud opuesta a ella. Los ataques contra el régimen oligárquico condujeron primero a la tiranía, y por mediación de ésta a la democracia. Al describir ésto, nuestro filósofo sin duda tenía en la mente una idea justa: que el poder de la multitud fué capaz de apoyar los proyectos de un usurpador antes de hallarse en condiciones de defender por sí misma sus propios intereses.

3. Después de esta digresión histórica enuméranse las desventajas inherentes a la monarquía. En primer término, destácase lo azaroso del poder hereditario, que no establece discriminaciones, y el peligro de los abusos de la potencia militar. Califícase luego como contraria a la naturaleza la monarquía absoluta, pues se opone a la igualdad que debe por naturaleza existir entre iguales. Prescíndese, tácitamente de personalidades excepcionales eminentes, y ello con perfecta razón puesto que se trata de la monarquía en tanto institución permanente. No obstante, es recomendable establecer una alternativa de poder y obediencia entre los iguales, pero siempre y cuando parezca útil otorgar a los individuos mayores poderes, será preciso nombrarlos, según los casos, guardianes y servidores de las leyes. También prevé la ley una educación política que permita confiar a un magistrado la decisión justa en los casos individuales. Igualmente es susceptible la ley de mejorarse conforme a lo que enseña la experiencia. El imperio de la ley es el imperio de la razón y de Dios; elevar al hombre a tal soberanía implica hacerlo también con el animal que vive en su seno.

Los partidarios de la monarquía sostienen que también

el rey debe poder juzgar libremente; querer someterlo incondicionalmente a la ley —dicen ellos— equivaldría más o menos a exigir de un médico que curase a sus enfermos "según el libro" (de acuerdo con la letra de las prescripciones científicas), como dentro de ciertos límites se hace en Egipto. Replica Aristóteles a ello que los casos no son de índole similar; que si bien el interés del médico coincide con el del paciente, otra cosa sucede en la política, donde mucho se hace con miras al favor de otro o a fin de perjudicarlo. Pero, de sospecharse que un médico hállase en connivencia con los enemigos del enfermo, por cierto que se preferirá el repudiado "tratamiento según el libro". Por otra parte, aunque la inteligencia personal fuera superior a la letra de la ley, de ningún modo lo sería a las leyes basadas en las costumbres, que son las leyes verdaderamente fundamentales. Más aún: un solo hombre no puede verlo todo por sí mismo; siempre tendrá necesidad de numerosos asistentes que lo secunden en su gobierno; en consecuencia, ¿qué diferencia hay en que esta participación exista desde el comienzo o que se la deje a la voluntad del rey? Por último, si el hombre bueno puede reclamar la soberanía en razón de su virtud, dos hombres buenos siempre valdrán más que uno solo. Los adversarios de la monarquía no niegan que en muchos casos sea menester una decisión personal. Sólo desean que tal decisión sea compartida por muchos en lugar de restringirse a una sola persona. ¿Por qué dos ojos y dos orejas, dos manos y dos pies percibirían más y realizarían más que una reunión de individuos con órganos y miembros harto más numerosos?

4. Resulta arduo pasar junto a esta cadena de argumentos sin una palabra de crítica. Afecta ella no sólo a la monarquía sino a todo poder ejecutivo fuerte, incluso el de una república. El concepto del poder ejecutivo no alcanzó en el espíritu de nuestro filósofo precisión y rigor suficiente a causa sin duda de que la separación de los poderes en las ciudades republicanas griegas era muy imperfecta. Para nada advierte él las inmensas ventajas de la unidad y de la continuidad del mandato. En verdad configura una enorme dife-

rencia el que los numerosos asistentes sean nombrados y dirigidos por el jefe del gobierno o existan junto a él. Es la misma diferencia que se da entre la administración estricta de los prefectos franceses, prusianos, o la floja textura del último imperio chino y el antiguo imperio persa, con sus virreyes y sátrapas independientes a medias. Si dos hombres virtuosos valen más que uno también en el campo de lo político, ¿por qué no se aceptaría como modelo el viejo gobierno del Japón, que se dividía entre el Mikado y el Shogun? Pero lo cierto es que tales gobiernos dobles constituyeron siempre excepciones históricas. El de Esparta —por otra parte objetado indirectamente por el mismo Aristóteles—, no significó gran cosa, pues la autoridad de los reyes limitábase sobremanera. Sólo en Roma y Cartago dejó de producir semejante régimen consecuencias desastrosas.

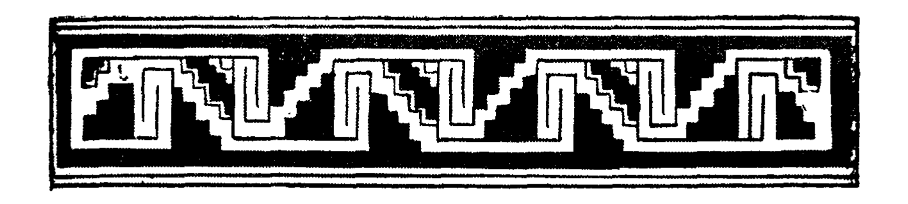
5. A esta larga serie de ataques contra la monarquía no sigue más que un breve número de argumentos en su favor. En rigor, Aristóteles únicamente menciona el caso excepcional —ya lo conocemos muy bien— del individuo que por sus cualidades morales e intelectuales supera en mucho a todos los demás. "El terreno para la monarquía —reza la conclusión— fórmalo una población dispuesta a someterse a una familia destinada por su virtud a la alta dirección política".

A decir verdad esta última declaración discrepa notablemente de lo anterior. En lugar de una sola naturaleza excepcionalmente dotada háblase de todo un linaje. Pero es obvio que a la "virtud" de una casa real no se le plantean exigencias tan elevadas como al superhombre único en su género y de índole milagrosa. De otra parte, los sujetos cuyas demandas han de ser ahora satisfechas no son ya hombres en general entre los cuales estarían comprendíaos los griegos, sino bárbaros "por su naturaleza más inclinados a la servidumbre".

Cabe considerar excluida toda duda. La idea de una resurrección de la monarquía en la misma Grecia era completamente extraña al autor de la "Política". Hemos ya hablado de

la nivelación cultural, hostil a la monarquía según el Estagirita (cf. pág. 353). Más significativo aún es escuchar de sus labios la esperanza de que "en vista del crecimiento de las ciudades y su población apenas habrá lugar en el futuro para otra constitución que la democrática". Momentáneamente, sin duda, y puesto que se trataba de ajustarse a la nueva situación creada por las victorias de Alejandro, no descuidó Aristóteles dirigir a éste el consejo y el ruego "de ejercer un protectorado sobre los helenos, y por el contrario de dominar en calidad de rey absoluto sobre los orientales". Pero nada sugiere que alguna vez haya contemplado sino como transitoria la subordinación de Grecia a la "bárbara" Macedonia.

De haber sabido interpretar él los signos del tiempo, si hubiera presentido que los días de las repúblicas griegas estaban contados y que el futuro pertenecía a la monarquía, no habría considerado los antiguos estados-ciudades como algo por así decirlo eterno y como cualidad peculiar al helenismo. Mas no fué así, y elaboró sus doctrinas políticas extrayéndolas en parte de Platón, y en parte modificándolas en la pugna académica contra éste y sus epígonos. No se percató de la fusión entre Oriente y Occidente, iniciada por su propio discípulo, y siguió considerando a sus compatriotas como seres privilegiados de la naturaleza, permanente y exclusivamente destinados y calificados por la naturaleza para la libertad. Todo esto es una muy seria lección para nosotros. Tocamos aquí con los límites del espíritu de Aristóteles, y por cierto nos invade una saludable desconfianza en cuanto al alcance de la visión de los grandes pensadores en general. La previsión política del Estagirita ubícase al mismo nivel que la hipótesis de Alexis de Tocqueville cuando escribía que "la igualdad de las condiciones" "l'égalité des conditions") era la norma económica permanente de la América del Norte: del país donde pocos años más tarde tendría lugar una acumulación de riquezas sin paralelo en la historia y que habría de convertirse en el hogar de gigantescos trusts y del multimillonario.



CAPÍTULO XXX

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL ESTADO

(La estática política)



A parte fundamental de la "Política" —y que justamente ocupa el centro de la obra por desarrollarse desde el libro IV al VI— trata de lo que en nuestro tiempo se ha llamado la estática y la dinámica políticas. Esta última, la teoría de las transformaciones y en particular de la decadencia de las constituciones y de las medidas susceptibles de preservarlas, hállase precedida por el examen de las formas políticas mismas, una de las cuales, la monarquía, se ha discutido ya. Las ideas básicas de esta exposición son las siguientes: "No hay sólo una democracia o una oligarquía", sino múltiples variedades de estas formas fundamentales. Tales variedades dependen del estado social de la población. Los teóricos de la política, por excelentes que hayan sido sus trabajos en otros respectos, incurrieron hasta hoy en el error de no advertir dicha relación. Por tanto, nunca indagaron más que acerca de la mejor constitución "in abstracto" y no de aquella que, en ciertas condiciones, es la más conveniente o aun la única posible para un determinado pueblo. Junto al estudio absoluto de esta cuestión, estudio que por otra parte posee un valor intrínseco —pues ciertamente no quiere Aristóteles renunciar a un ideal político de esta índole— es preciso

ubicar su estudio relativo. Este habrá de proponerse la solución de dos problemas estrechamente vinculados: ¿qué tipo de constitución o qué variedad de este tipo corresponde a un estado social dado; qué disposiciones constitucionales particulares o leyes corresponden a dicho tipo o a dicha variedad?

Los trabajos de sus precursores en este campo adolecen, en la opinión del Estagirita, de un triple defecto. La variedad real de las cosas sacrifícase con frecuencia a una uniformidad abstracta; la cuestión de lo relativamente mejor pospónese siempre a la de lo mejor absoluto; por fin, los detalles de las legislaciones júzganse sin considerar debidamente el tipo o la variedad de la constitución a que pertenecen.

Un cambio de método acompaña este paso de lo general y abstracto a lo particular y concreto. Los torneos dialécticos son desplazados por un más abundante empleo de ejemplos históricos y por copiosas proposiciones de detalle de índole práctica. Hemos mencionado más arriba a Alexis de Tocqueville. La transformación que acabamos de describir es similar a la que distingue la obra posterior de este gran autor —el "Ancien Régime", libro substancioso— de las deducciones a menudo artificiales de la "Democratie en Amérique", o cuando menos de su segunda parte. Cabe conjeturar que entre la composición o más bien la exposición de la "primera investigación" a la cual remite el libro IV, y su continuación, transcurrió bastante tiempo.

2. Expresamente insiste Aristóteles en la base económica de las diversas formas políticas. Las simples relaciones numéricas —nos dice— sólo poseen importancia secundaria. Supongamos que en una ciudad habiten 1.300 ciudadanos, de los cuales 1.000 son ricos y 300 pobres. En este caso, ni el gobierno de los 1.000 sería una democracia, ni una oligarquía el de los 300. Junto a las diferencias de capital es menester, por cierto, tomar en cuenta también las diferencias de origen, cultura y capacidad. Según predominen uno o más de estos elementos, las formas constitucionales se diferenciarán cualitativamente. La democracia consiste en la soberanía de los hom-

bres libres sin fortuna que forman la mayoría; la oligarquía es el dominio de los nobles y los ricos que integran la minoría. La diferenciación ulterior esclarécese mediante un ejemplo zoológico. Así como el número y la disposición de las posibles formas animales podría establecerse en cierta medida "a priori" examinando todas las combinaciones imaginables de órganos formados de tal o cual manera (una boca de esta clase unida a un abdomen de tal otra), del mismo modo sería factible combinar a voluntad aquellos elementos que hoy llamamos sociales y derivar multitud de variedades. Pero invariablemente la pobreza y la riqueza habrán de considerarse a título de factores esenciales de la diferenciación; y con arreglo al predominio relativo de uno u otro de estos elementos, el primero de los cuales de hecho está representado en la práctica por la mayoría, el segundo por la minoría, tendremos una democracia o una oligarquía. Las subvariedades de estos dos tipos fundamentales, empero, redúcense a las diferencias sociales ya discutidas. El tipo especial de una democracia difiere según el demos se componga de agricultores, artesanos, comerciantes, marinos o jornaleros, en tanto que las oligarquías varían según priven en ellas la riqueza adquirida o heredada, la nobleza de nacimiento, la educación o la virtud.

3. Con palabras muy sutiles señala Aristóteles la diferencia entre la mera forma constitucional y el espíritu con que se la aplica. Fué sin duda nuestro autor el primero que llamó la atención sobre el significativo hecho, a menudo no tomado en cuenta, de que los factores apartados o sobremanera debilitados por revoluciones políticas durante largo tiempo pueden seguir contando con un firme apoyo en "la educación y la costumbre", que los caracteres no se transforman con la misma rapidez que las leyes. Una cosa son las facultades políticas, otra el poder moral o social de una clase. Del mismo modo que en Atenas la influencia social de la nobleza sobrevivió a sus privilegios políticos —recuérdese a Nicias o a Alcibíades— la constitución cada vez más democratizada de la Inglaterra actual muéstrase perfectamente conciliable con la consideración que goza la aristocracia, consideración que arrai-

ga en las costumbres y en la índole espiritual del pueblo. Son vastagos de viejas familias terratenientes quienes, precisamente hoy, encabezan los mismos partidos radicales, y la proporción de proletarios con que cuenta aun la Cámara de los Comunes es sumamente débil.

La observación superficial de la democracia —prosigue Aristóteles— no rara vez provoca una ilusión grave. La participación igual de todos en el gobierno podría semejar la cabal realización del principio de la igualdad. Pero como es la gran masa la que constituye la mayoría y son las decisiones de la mayoría las que controlan el Estado, tal reino de la igualdad conviértese en realidad en el dominio del demos. Sus etapas previas son las siguientes: establecimiento de un censo, pero moderado; participación en el gobierno de todos los ciudadanos irreprochables; participación de todo el conjunto de ciudadanos, pero sujetos a la ley. Por último, es la multitud que reina y no ya la ley, sustituida por los decretos o resoluciones del pueblo. Transfórmase así el demos en un "monarca de muchas cabezas". Al igual que junto a un monarca, también prevalecen en la democracia los aduladores, llamados demagogos. Estos inducen al pueblo a decidir todo por sí mismo, y disponen por su parte las decisiones del pueblo. Cabría negar a una democracia semejante el carácter de constitucional, pues una constitución jamás puede hallarse privada de todas las leyes. Incluso podría irse más lejos aún. Al dejar de ser constitucional, tal estado de cosas cesa igualmente de ser una democracia, ya que la democracia se ubica siempre entre las formas constitucionales.

Al lector superficial de la "Política" quizá le parezca que Aristóteles incurre en una confusión conceptual, si no en una pura arbitrariedad, cuando identifica la participación universal en el gobierno con su carácter despótico, con la ausencia de la soberanía de la ley. Podría uno verse inclinado a creer que él confundió el poder ilimitado del pueblo con el empleo ilimitado de dicho poder. Mas su auténtica opinión despréndese de las exposiciones que consagró a las diversas variedades de la democracia. Con marcada predilección habla de aquella en

que las riendas del Estado están en las manos de una población agrícola y moderadamente acomodada. Tal población posee suficientes medios de subsistencia, pero carece del ocio que permite una activa participación directa en el gobierno. Es por ello que el pueblo deja que la ley gobierne y se limita al indispensable número de asambleas populares. El caso es similar en otras variedades de la democracia, hasta que por fin el crecimiento de los Estados y el aumento considerable de sus rentas provoca un cambio esencial. Por vez primera pasa ahora el poder a manos de la masa, cuya participación en el gobierno resulta posible gracias a que los pobres reciben un sueldo y con ello logran el ocio que de otra manera les habría faltado. De hecho, en estas condiciones una multitud dispone del mayor ocio posible. Pues si bien el cuidado de sus intereses perjudica el ocio de los ricos de ningún modo ocurre así con quienes nada poseen. Son estos últimos, en efecto, a quienes nada impide frecuentar la asamblea popular y ejercer la función de jurado. Obviamente, consideraba Aristóteles una verdad axiomática que, una vez llegada la masa a la posesión plena del poder político directamente ejercido, es incapaz de frenar sus caprichos y resistir al arte seductor del demagogo, y por tanto no se esforzó en demostrarla.

4. A fin de no errar aquí el camino es menester oponer a la condena, en apariencia absoluta, de la democracia —y precisamente de la democracia tal como existía entonces en Atenas— otros juicios mucho más favorables del Estagirita. La tiranía, en tanto corrupción de la mejor forma política, es para él la peor de las constituciones degeneradas (cf., pág. 381). La democracia, en cambio, sobre la base de razones afines júzgase "la más soportable" de todas, y la oligarquía es ubicada intermediariamente. Ya hemos tropezado con declaraciones en que se justifica y aprueba la forma democrática de gobierno (pág. 374 y 383). No es en Atenas en lo que nuestro filósofo piensa allí donde reprocha a la masa sin recursos la inclinación a despojar a los ricos (cf. pág. 370). En efecto, ni una palabra de queja acerca de indebidos gravámenes o expoliación de los ricos figura en la "Constitución de los ate-

nienses". El autor de la "Política" hállase también de pleno acuerdo con el representante del partido popular, Demóstenes, en cuanto a la asistencia del pobre en Atenas: estima que apenas responde a su fin y es insuficiente, empero de ningún modo pretende que sea excesiva. Más notable aún es que el amigo personal de los soberanos macedónicos alabe en ocasiones la "lenidad habitual" del demos ateniense, que si bien a menudo es engañado e infatuado, pronto se recobra de su aturdimiento y castiga al seductor. Asimismo elogia con entusiasmo sus elevados sentimientos, claramente evidenciados al final de la guerra civil. No sólo —nos dice— cumplióse la amnistía con fidelidad inviolable y se reprimió con extrema severidad la delación. El mismo pueblo fué más allá de las obligaciones impuestas por el tratado de paz al tomar a su cuenta la deuda que la facción oligárquica vencida había contraído en Esparta y pagarla con la mayor rapidez posible. Así, pese a su insatisfacción con el dominio de los demagogos, en absoluto dejaba Aristóteles de reconocer el fondo bueno e incorruptible del noble pueblo ateniense. Lo que en realidad quiere reprocharle es su carácter caprichoso y la miopía política que con tanta frecuencia le hace sacrificar el bienestar futuro a los intereses del momento. Aparte de esta falta de constancia y de previsión, el tono grosero que los compadritos curtidores y lampistas (Cleón e Hipérbolo) habían llevado a la tribuna de los oradores, repelía al distinguido hombre de mundo. Pero lo cierto es que por poco que la democracia ateniense correspondiera a su ideal, jamás fué hostil para con ella, y sus vehementes invectivas no excluían una cálida simpatía hacia el pueblo al que censuraba con tanta dureza.

5. Como la democracia, también la oligarquía atraviesa diversas etapas, llegando por fin a un régimen dinástico que no se propone ya el bienestar público, sino que persigue el único beneficio personal de los dirigentes en forma arbitraria y apartada de la ley. Las etapas de este proceso son las siguientes: establecimiento de un censo que abre el acceso a las funciones públicas a todos los pudientes pero excluye a los empobrecidos; fijación de un censo elevado unido a la coop-

tación; transmisión hereditaria de las funciones. La primera de estas fases corresponde a una repartición bastante equitativa de la riqueza; en la segunda el número de los ciudadanos calificados disminuye considerablemente; la fase ulterior de este proceso es al comienzo todavía compatible con el reino de la ley; por último, arríbase a una etapa susceptible de juzgarse como la contraparte exacta de la democracia extrema.

La "politíe" o estado constitucional verdadero sólo se describe con trazos un poco vagos. Preséntasela como una forma mixta, una combinación de democracia y oligarquía, que llega a establecerse por diferentes caminos: por ejemplo, el principio de elección oligárquico suplanta el sorteo democrático de los funcionarios y de la democracia se toma la ausencia del censo. Si esta creación híbrida debe ser al mismo tiempo el tipo constitucional "correcto" cuya corrupción o degeneración representa la democracia, si una simple mezcla elévase así al rango de forma fundamental, ello es sin duda un fruto del espíritu aristotélico de sistema. En tanto que Platón habíase conformado admitiendo tres tipos de constitución y distinguiendo la aplicación buena o legal de cada uno de ellos de la mala y contraria a la ley (cf. II, pág. 585s.), Aristóteles va más lejos. Las formas políticas que en su concepto han fracasado han de considerarse sin excepción como degradaciones y corrupciones de los tipos encomiables. Esta concepción encentraba un adecuado sustentáculo en la relación de la tiranía con la monarquía y en la oligarquía con la aristocracia. En cambio, fallaba en lo atinente a la democracia y sólo podía salvarse asignando a la forma mixta llamada "politíe" una más alta significación de la que en realidad le correspondía. En cuanto a la tercera de las formas políticas defectuosas, la tiranía, caracterízase como el gobierno apoyado en la fuerza (despótico) de un solo individuo y que no se propone el bienestar de los subditos.

6. La mejor constitución —es decir, la mejcr en un sentido práctico, no en el sentido de un "Estado soñado", de un ideal que sólo es realizable por un azar extraordinario o una radical transformación de las condiciones existentes— es pa-

ra Aristóteles el gobierno de la clase media. La clase media recuerda la teoría moral del justo medio y, en efecto, hay aquí una íntima conexión que el mismo filósofo admite. Si el género de vida medio es el mejor, resulta de ello que la condición más deseable será el hallarse medianamente dotado de los bienes de la fortuna; ante todo porque en tal condición la obediencia a la razón es más fácil que en no importa que otra. El exceso, sea en belleza, riqueza, nobleza de nacimiento, sea en sus contrarios, pobreza, baja extracción y debilidad, todas éstas son cosas difíciles de poner al servicio de la razón. El primer extremo engendra la insolencia y las malas acciones en gran estilo, el segundo la bribonada y la práctica del mal en pequeño. Pero ambos son las fuentes principales de toda injusticia.

Afírmase luego que los ricos son incapaces de obedecer —incapacidad que ya manifiestan en la escuela infantil—, mientras que los pobres van demasiado lejos en su sumisión. Así, su mezcla no da lugar a comunidad política alguna, sino a una reunión de esclavos y señores, llenos los unos de envidia y los otros de desdén. La clase media ha de ser, si es posible, más fuerte que ambos extremos juntos, o al menos que uno de los dos. De tal modo se convertirá en una garantía contra el desorden y la revolución, sobre todo en un Estado de vasta superficie. La tiranía, en efecto, origínase tan a menudo de la extrema democracia como de la oligarquía pura. Además, los mejores legisladores han surgido de la clase media.

7. Con la exposición anterior abordábase ya el problema de las relaciones entre las formas políticas y las condiciones sociales. En su formulación más general, la respuesta es la siguiente: el elemento interesado en la conservación de la constitución debe siempre ser más fuerte que su contrario. La aplicación de esta regla requiere un examen doble de cada caso particular. Junto a los factores cuantitativos hay en todo estado factores cualitativos. Son éstos la libertad, la riqueza, la educación, la nobleza; el factor cuantitativo lo constituye el número. Ahora bien, puede ocurrir que la cualidad se halle de un lado, la cantidad del otro. Ilústrase esto con un ejemplo. Es posible que los nobles o los ricos sean superados numérica-

mente por los plebeyos o los pobres, pero no al punto de que se vea anulada su preponderancia desde el punto de vista cualitativo. Mas donde la ventaja numérica de los indigentes no es ya compensada por la superioridad cualitativa de la parte contraria, hay lugar para la democracia en todas sus variedades según el correspondiente predominio de un determinado tipo de demos. Si los agricultores predominan, tendremos la primera o más moderada forma de democracia (cf. pág. 393) ; en cambio, se dará su última o extrema forma al prevalecer los artesanos o jornaleros. El caso es similar en lo que respecta a las formas intermedias. Por el contrario, cuando la superioridad cualitativa de los ricos y de los notables sobrepuje su inferioridad cuantitativa, allí, por razones similares, corresponderá la oligarquía y tal o cual de sus variedades.

La conciliación de los contrarios, tarea capital del legislador que se propone el justo medio, sírvese también en ocasiones de artificios que si bien no afectan la igualdad de los derechos, influyen su aplicación efectiva, ora facilitándola, ora obstaculizándola. Los indigentes son movidos a participar en las asambleas del pueblo mediante un estipendio o dietas; los ricos, y sólo ellos, por la amenaza de penalidades (cf. lo que se ha dicho en el tomo II, pág. 545 acerca de la obligación del voto en Platón). Si el equilibrio de los dos factores principales no queda todavía establecido, un recurso —que el propio Aristóteles recomienda— consistiría en limitar la paga a un número de integrantes de la masa no mayor que el de los ricos; otro podría ser excluir por sorteo tal excedente.

En este contexto también menciona Aristóteles de pasada la posibilidad de una especie de representación popular. Fué sin duda la inercia y la poca agilidad de las asambleas globales que le sugirió este recurso. En este caso, dichas asambleas serían reemplazadas por una corporación cuyos miembros serían elegidos o sorteados entre las diversas fracciones del pueblo.

8. Otras medidas de conciliación, en partes históricas, en parte por primera vez propuestas por el Estagirita, aplícanse a las formas moderadas de gobierno. Hemos ya señala-

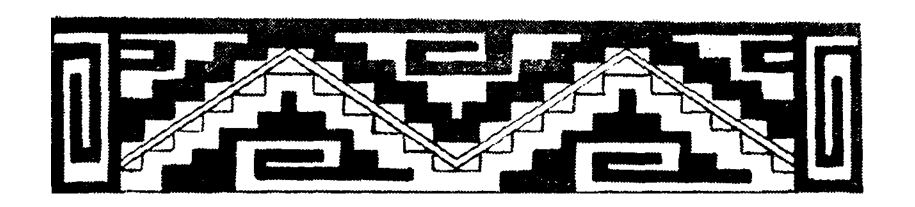
do una de ellas: la obligación, so pena de castigo, de participar en la asamblea del pueblo. Tal obligación perseguía un fin triple. En primer lugar tendía a mantener el equilibrio del poder; luego, debía contribuir a impedir que la inteligencia y la competencia no desaparecieran y a tal objeto retener a los notables en los asuntos del Estado; pero por sobre todo debía prevenir que estos últimos, incomodados, volvieran sus espaldas al Estado, separándose de él en su fuero interno y se inclinaran a derrocarlo por la violencia. (Una parte de estos peligros existe o existía hace poco tiempo todavía en Norteamérica.) La misma tendencia conciliadora aplicada a Estados oligárquicos da origen a múltiples sugerencias. La "autoridad predeliberadora" debe asociarse a cierto número de miembros del demos, escogidos por éste. O bien precisa que las resoluciones de los "predeliberadores" o "guardianes de la ley" sean votadas por el pueblo. El propósito que inspira estas medidas es evitar el alejamiento de la masa (como antes el de los notables) del Estado. Pero a fin de que el poder de la multitud no alcance proporciones peligrosas, recomienda Aristóteles varias medidas de precaución. O bien el pueblo habrá de conformarse simplemente con aceptar las "decisiones previas" sin tener el derecho de combatirlas directamente. O bien es preciso admitir a todos los ciudadanos al voto, pero otorgando únicamente a los magistrados el derecho de participar en la discusión. O, por fin, podrá el pueblo rechazar una "decisión previa" mas no reemplazarla por otra; en un caso semejante conviene que la decisión rechazada se remita a las autoridades. Adaptada a circunstancias modernas, esta última y valiosa sugerencia formularíase más o menos así: el parlamento no puede comprometer la unidad de una ley introduciendo enmiendas; debe salvaguardar los intereses generales de la manera más eficaz, pero no ha de sustituir su propia incompetencia e impetuosidad al conocimiento experto y prudente reflexión de las autoridades.

9. Hemos así llegado al examen de la división de poderes. Los conceptos relativos a esta institución, que hoy nos son tan familiares, no los alcanzó Aristóteles sin esfuerzo, pre-

cisamente a causa de su muy imperfecta realización en la vida política griega. Apenas percatase uno de ello cuando habla sólo del poder "judicial"; algo más cuando trata del que denomina no legislativo, sino "deliberativo", pero se advierte sobre todo cuando llega al poder "ordenador" o ejecutivo. Enuméranse primero toda suerte de funciones, incluso la sacerdotal y la de corifeo, hasta que al fin asoma la idea de que las autoridades ordenadoras son "autoridades" en un sentido más estricto que todas las demás. No obstante, la distinción queda poco definida, pues se asignan al poder deliberativo ciertas decisiones —por ejemplo, sobre la guerra y la paz y sobre la conclusión y denunciación de tratados— que en los modernos Estados (aparte tal vez del senado norteamericano) están reservadas al ejecutivo, así como otras que entre nosotros pertenecen casi sin excepción a la competencia de los tribunales (la pena de muerte, el exilio y la confiscación de bienes). Bien que la elección de las autoridades (y el examen de la actuación de los magistrados salientes) se asigne a las asambleas que corresponden a nuestro parlamento, por cierto no es difícil encontrar analogías contemporáneas, al menos en los Estados republicanos.

Con la exposición del gran número de modificaciones intrínsecamente posible de los tres poderes asociase de nuevo el punto de vista relativista, a saber: la cuestión de cuáles de estas modalidades armonizan con las diversas formas políticas o le son beneficiosas. Hemos ya discutido la parte más importatne de las que se relacionan con el poder legislativo. Respecto al ejecutivo considérase el modo de nominación de los magistrados: ¿deben ser éstos designados por elección o sorteo?; el derecho de sufragio —activo o pasivo— y el de ser escogido por la suerte, ¿han de ser generales o limitados? Asimismo, una parte de las autoridades podría designarse por elección, otra por sorteo. El cuerpo electoral o aquel en que tiene lugar el sorteo puede estar integrado una vez por el conjunto de los ciudadanos, otra por una de sus agrupaciones, tribus o distritos ("fyle" y "demos"). Igualmente un derecho activo y limitado de sufragio es susceptible de com-

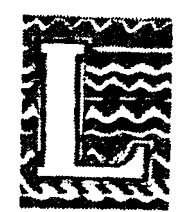
binarse con un derecho general pasivo, al igual que con una facultad general de ser designado por la suerte o con limitaciones en tal respecto. Considera Aristóteles democracia la ausencia de toda limitación de esta índole y también la mezcla de ambos sistemas. La limitación doble del derecho de sufragio, y la limitación simple del derecho de ser designado por la suerte, son peculiares de la oligarquía. Por último, se establecen distinciones análogas en lo concerniente a la designación de los jueces.



CAPÍTULO XXXI

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL ESTADO

(La dinámica política)


A consideración dinámica hállase, por decirlo así, empotrada en la consideración estática: un mismo punto de vista práctico las vincula. A objeto de encontrar los medios de asegurar un estado de cosas duradero es menester examinar los peligros que amenazan su existencia. Tal es la mira del Estagirita. Una vez logrado este conocimiento vuelve a su punto de partida y expone minuciosamente las medidas aptas para evitar la decadencia o la ruina, primero de sus diversas formas políticas, luego de sus variedades. Este es el nexo, a menudo desconocido, que une el libro VI con el V, y ambos con el libros IV.

Comienza nuestro filósofo enumerando las "fuentes de la sedición", entre las cuales la igualdad mal entendida (cf. pág. 370) ocupa el primer lugar, tanto en la oligarquía cuanto en la democracia. El ataque puede dirigirse en tres direcciones: a la forma constitucional, a las personas que se encuentran en posesión del poder, y, por último, puede tratar de modificar el sistema político existente aguzando o suavizando algunas de sus características. El deseo de transformar parcialmente la constitución, así como el de elevar o rebajar determinada autoridad, constituyen casos especiales. Los disturbios en el seno de una oligarquía son de gravedad mayor

que los suscitados en una democracia, porque la lucha con el adversario (el demos) suele complicarse por los conflictos partidarios internos.

Entre las causas más generales de las discordias civiles se destacan dos. En primer lugar el desarrollo desigual de las partes constitutivas de la comunidad. Esta última se compara —hipérbole verdaderamente aristotélica— a un organismo no mayor de dos palmos de largo pero cuyo solo pie alcanzaría una dimensión de cuatro anas. No menos peligrosa es la "heterogeneidad" del Estado, es decir, su integración por elementos no suficientemente homogéneos. Una sutil imagen ilustra este punto: al igual que en la guerra las tropas pierden cohesión al atravesar fosos, aun muy pequeños, toda diferencia discriminadora perjudica la unión de los ciudadanos. Junto a la falta de unidad nacional menciónase también aquí la disimilitud de carácter y de ocupación. A este propósito, no puede dejar de sorprendernos y hasta divertirnos ver cómo Aristóteles insiste en la diferencia entre Atenas y su suburbio portuario, el Pireo. Sostiene este punto de vista de manera tan absoluta que parece olvidar su propia polémica contra Platón, al que había acusado de "unificar" excesivamente al Estado rebajándolo así al nivel de un inhibido (cf. II, pág. 522s.). Por el momento pierde también de vista el hecho histórico de que con suma frecuencia la fundación exitosa de colonias debióse a la cooperación de diversas ciudades y poblaciones, y su prosperidad a la unión de griegos y bárbaros. Aquí, siéntese uno casi inclinado a decir que el filósofo cuenta con que sus lectores sean capaces de rectificar sus ocasionales exclusivismos.

Significativas palabras preceden la enumeración de los móviles y ocasiones que suscitan las luchas políticas: "Aunque los fines de los conflictos civiles no sean mezquinos, a menudo lo son sus ocasiones". Hecha esta reserva, profundiza el Estagirita en forma asombrosamente detallada en estas causas ocasionales: temor al castigo, rivalidad personal, desprecio provocado por la mala administración, intrigas electorales, violencias sufridas y también penas de amor, disputas entre

herederos, peticiones matrimoniales rechazadas, querellas familiares de toda suerte. La complacencia con que el autor se extiende sobre los ejemplos particulares, el evidente placer que encuentra en presentar las cosas bajo su aspecto anecdótico, recuerdan —más que cualquier otro fragmento de la "Política"— el vivo colorido de la "Constitución de los atenienses".

Ahora bien: aunque por lo general es la preponderancia de un factor social lo que amenaza la paz civil, también suele ocurrir lo contrario. A veces, los conflictos sólo estallan cuando ambos partidos alcanzan un equilibrio aproximado, ya que la superioridad evidente de una parte torna muy aventurado un ataque de la otra. Además, tal es la situación de quienes necesariamente sienten la "igualdad" como opresiva en exceso y que serían los más autorizados a elevar pretensiones especiales, vale decir, aquellos que, por sus méritos, son superiores a todos los demás. "En efecto, en comparación con el todo sólo constituyen una mínima multitud".

2. Sigue una discusión detallada del tema hasta ahora tratado únicamente de manera general. La demagogia, el factor capital de los movimientos revolucionarios en el seno de la democracia, descríbese en sus formas cambiantes. En tiempos pasados, frecuentemente cumpliendo funciones de jefe militar al comienzo, en ocasiones reiteradas elevóse el demagogo hasta llegar a la tiranía. Hoy, el arte oratorio es su arma más eficaz. A título de remedio contra la demagogia preconiza Aristóteles el escrutinio por distrito en oposición al escrutinio general, lo cual (agregaríamos) emanciparía a los grupos menos aglomerados, en particular a los campesinos, del dominio de la población urbana congregada alrededor del agora.

También encontramos a la demagogia en el régimen oligárquico, particularmente allí donde si bien el derecho pasivo de elección está muy limitado, el derecho activo en cambio es común a todo ciudadano *capaz* de llevar armas o aun a todos. Allí, los oligarcas tienen razones y ocasiones de adular al pueblo. Por otra parte, la opresión de la masa es una fre-

cuente causa de revolución en esta forma de gobierno, pero igualmente lo es la concentración siempre mayor de la oligarquía, que acrecienta el número de los que quedan fuera de ella y de los descontentos. No es raro que estos últimos llamen en su ayuda al pueblo, y a menudo con un éxito que sobrepasa con mucho sus intenciones. Una oligarquía unida no puede ser destruida fácilmente desde adentro. Pero la ruina a que su vida disoluta lleva a algunos oligarcas condúcelos a veces a aspirar a la tiranía, ya para sí mismos, ya para otros, o a meter mano en los bienes del Estado y encender así indirectamente la sedición. Ulteriores causas de revolución o usurpación son el empleo de mercenarios o el de un mediador nombrado por los partidos —medidas éstas provocadas por la desconfianza que inspira la masa del pueblo o la desconfianza recíproca. A tales y diversas otras causas, más fortuitas y personales, verbigracia las ofensas sufridas, el resentimiento despertado por juicios injustos, etc., agrégase una revolución que, por así decirlo, se produce automáticamente. La forma de una constitución puede permanecer inviolada mientras que su contenido varía. Al hablar así, piensa Aristóteles en aquellos casos de lo que un profesor de derecho público de nuestros días ha llamado transformación constitucional en oposición a los cambios de constitución. Así, es factible que el incremento de la riqueza nacional y el aumento general de valores durante un largo período de paz haga perder su fuerza de exclusión al censo legalmente establecido y lleve a participar en los derechos políticos a sectores del pueblo mucho más numerosos.

También corresponde mencionar aquí una medida —que no apunta sólo a las oligarquías— propuesta por Aristóteles a objeto de prevenir la depreciación automática del censo. Recomienda nuestro filósofo proceder con intervalos regulares a revisiones del catastro impositivo, a fin de ajustar el censo a éste último y duplicar su cifra si por azar la suma del capital imponible llegara a duplicarse. De esta manera, el censo siempre representará un mismo porcentaje del capital imponible y no será afectado en modo alguno por el aumen-

to del valor de las propiedades o, lo que es lo mismo, por la desvalorización del dinero o el fenómeno contrario. Cabe oponer a este plan la siguiente objeción. Nada puede ser más extraño a los deseos del Estagirita que una disminución del número de quienes gozan de derechos políticos. No obstante, es lo que sucedería si, como él lo propone, el censo se aumentara o redujera de acuerdo con las fluctuaciones del capital imponible sin tener en cuenta su repartición. En efecto, es posible que al mismo tiempo se produjera una muy notable concentración de la riqueza y que, por ejemplo, más de un hombre diez veces millonario reemplazaran a cien otros, cada uno poseedor de cien mil dracmas. Por tanto —opinamos nosotros— es menester, si se desea mantener el nivel del censo en armonía con la vicisitudes de las condiciones sociales, considerar no sólo el monto de la fortuna colectiva sino también la manera como se halla repartida.

Volvamos ahora al examen de la dinámica política. La causa esencial de la disolución de las "polities" y de las aristocracias es la violación de su base constitucional, que en las primeras estriba en el principio de la mezcla del poder popular con el de los notables y en las segundas en la mezcla de estos dos elementos con el de la capacidad personal. Un cambio constitucional puede ocurrir en dos direcciones: primeramente, en el rumbo hacia el que la constitución inclínase por sí misma; la otra posibilidad es el brusco cambio en sentido opuesto. Junto al desarrollo acelerado por la violencia ha de considerarse también la transformación que se cumple gradual e imperceptiblemente. Tan pronto como una cualquiera de las partes de la constitución se abandona, allánase el camino que lleva a la abolición de otra y más importante parte, y con ello a la ruina del conjunto de la organización política. Al par de las transformaciones que obran en el Estado desde adentro, precisa notar las provenientes de influencias externas. Estas proceden a veces de un Estado vecino, a veces de otro más alejado pero de mayor poder. El principal ejemplo aquí citado es la época de la guerra del

Peloponeso, en cuyo decurso Atenas destruyó por doquier las oligarquías y Esparta las democracias.

3. De aquí en adelante priva el punto de vista estático, Nada debe evitarse tanto en los Estados bien organizados como las infracciones a la ley, en especial las pequeñas. Pues es a través de estas últimas como el mal se desliza inadvertido, y ocurre entonces lo mismo que cuando en la economía doméstica la acumulación de insignificantes excesos en los gastos termina por devorar el patrimonio familiar. En ambos casos el juicio se halla subyugado por la ilusión: cuando los distintos sumandos son pequeños —supone— asimismo lo es la suma. Más de una constitución alcanza una existencia duradera menos por sus cualidades propias que por la habilidad demostrada por los jefes de Estado en el manejo de los carentes de derechos y de los privilegiados. Tratan a los primeros con suma deferencia ahorrándoles en lo posible toda mortificación y perjuicio evitables; antes bien, llaman a los más capaces de ellos a participar en el gobierno. En cuanto a sus relaciones con los segundos, establécenla sobre la base de la igualdad democrática.

Conviene también a las oligarquías y a las aristocracias adoptar ciertas instituciones democráticas: por ejemplo, la breve duración del mandato de las autoridades, reducida a medio año. A cada uno le tocará así participar en el poder y al mismo tiempo se precaverán los peligros a que da origen la duración prolongada de las magistraturas supremas. Otro punto de vista. A veces no es el alejamiento de los peligros lo que protege a las constituciones, sino su proximidad. En efecto, el peligro lleva a proteger con interés redoblado lo que se juzga amenazado. De consiguiente, resultará útil inspirar a los ciudadanos temores de este género; se agruparán ellos entonces alrededor de la constitución vigilándola sin cesar día y noche. Asimismo es recomendable establecer límites legales a las discordias que se suscitan en el seno de las clases dirigentes. Tampoco se permitirá que los particulares se eleven demasiado y, sobre todo, con excesiva rapidez; si tal cosa, empero, ocurre, se procurará no hacer

caer a dichas personas con celeridad excesiva. A fin de que la vida privada no prepare el campo a empresas peligrosas para el Estado, es menester vigilarla severamente, en particular la de las clases dirigentes.

4. Henos aquí nuevamente ante la peculiar aspiración aristotélica a conciliar los opuestos y acercar los extremos. En cierta medida —nos dice— es factible combinar la aristocracia y la democracia. A tal objeto es en primer lugar necesario evitar con todo rigor el enriquecimiento ilícito de los funcionarios. Pues la multitud no se resiente mucho por su exclusión de la magistratura, y hasta encuéntrase más bien satisfecha si se la deja dedicarse con tranquilidad a sus intereses privados, siempre y cuando no se le suscite ninguna desconfianza de la mencionada índole. En cambio, tan pronto aparece ésta última despiértase en su fuero interno un resentimiento doble por hallarse apartada de los honores a la vez que de los beneficios que procuran las funciones públicas. Si no es así, el acceso a las funciones puede permitirse a la masa sin que ella haga un uso efectivo de esta concesión. Pero las personas pudientes, no necesitadas de ganancias deshonestas, querrán y se hallarán dispuestas a desempeñar las funciones en lugar de dejarse gobernar por el primer venido.

En la democracia importa no descuidar a los ricos: no sólo ha de mirarse por su capital sino también por sus rentas. Incluso cabe ir más lejos aún y prohibirles formalmente tomar a su cargo funciones de elevado costo pero no beneficiosas, como coros, carreras de antorchas, etc. Por el contrario, en la oligarquía precisa dedicar mucha atención a los pobres: se les ha de reservar los puestos más lucrativos; la libertad de testar se limitará a fin de asegurar la conservación de la fortuna en la familia; por último, se prohibirá que uno solo herede a muchos. Siempre con idéntico propósito conciliador recomienda Aristóteles que en cada sistema político se otorgue al factor que menos participa en el gobierno —vale decir, a los ricos en la democracia, y en la oligarquía a los indigentes— una participación igual o mayor en las funciones que no confieren directamente el ejercicio del poder soberano.

Tres requisitos se establecen para el correcto cumplimiento de las funciones que acabamos de enumerar: lealtad a la constitución; la mayor capacidad específica posible; virtud y justicia. ¿Cuál de estas cualidades determinará la elección cuando no se pueda encontrarlas reunidas? La consideración de cuál de ellas es la más común y cuál la más rara decide al respecto. Si se trata, verbigracia, de nombrar a un general, tendráse más en cuenta el poco corriente talento para el mando militar que la bondad de carácter y la fidelidad a la constitución, cualidades harto más frecuentes. En cambio, para una función vinculada a la policía o a las finanzas es menester un grado de honestidad superior al del término medio, en tanto que el conocimiento de los negocios, igualmente indispensable, es "común a todos" (!). Pero la virtud o fuerza de carácter es de rigor, porque la posesión de conocimientos y el amor a la constitución son tan insuficientes en materia política como el saber y el amor a sí mismo para la conducción de la vida privada.

Aristóteles vuelve una vez más a su idea directriz: el mantenimiento del justo medio. Es posible, nos dice, que la exageración de una forma política que de por sí se separe ya de la medida correcta, la torne cada vez más mala, hasta que por fin deje de ser por completo una forma constitucional (cf. pág. 392). Pero hay todavía un punto más importante que todos los mencionados hasta ahora, y del que nadie se preocupa actualmente, a saber: la educación en el espíritu de la constitución. Quien ha sido educado en el espíritu de la constitución no hará lo que desean o complace a los amigos de la oligarquía o de la democracia, sino aquello que les asegure la posibilidad de mantener incólume la forma política que prefieren. Pero ocurre lo contrario. En la oligarquía, los hijos de quienes detentan el poder viven en la corrupción, en tanto que los de los pobres, mediante el trabajo y el esfuerzo adquieren voluntad y fuerza para emprender revoluciones. En cambio, en aquellas democracias conceptuadas las más democráticas, al hablar de "libertad e igualdad" entiéndese el mero capricho individual.

5. A continuación pasa el filósofo al examen de la monarquía, de las causas de su ruina y de los medios de preservarla. Mucho de lo dicho hasta aquí acerca de los Estados libres aplícase también a ella. En efecto, de las dos variedades de la monarquía, el reino y la tiranía, corresponde la primera a la aristocracia, mientras que la segunda es en cierta manera un compuesto de la extrema oligarquía y de la democracia. A fin de esclarecer esta antítesis recurre el Estagirita a una aseveración carente de pruebas históricas y que, tal vez, básase en una mera suposición: la realeza habríase instituido para proteger a las clases superiores contra la masa, en tanto que la tiranía —y aquí pisamos un sólido terreno histórico— creóse a veces con el objeto de proteger a la multitud contra los grandes. Sin duda, tal no fué el caso de la antigüedad, puesto que la tiranía surgió en parte de la realeza por ampliación de los poderes soberanos, en parte de la alta magistratura, en parte también de la oligarquía. Pronto el supuesto que acabamos de citar es abandonado y la realeza presentada a manera de dique erigido en general contra la exclusiva dominación de una clase.

Las causas de revolución enumeradas respecto de los demás sistemas de gobierno, a saber: la injusticia sufrida, el temor de males en perspectiva, el desprecio, etcétera, modifícanse en lo que atañe a la monarquía. La injusticia y el desprecio preséntanse aquí como fruto de la arrogancia, que a su vez se subdivide en múltiples variedades: insultos, maltratos físicos, abusos eróticos, etc. Profusión de ejemplos históricos adúcese en apoyo de esta tesis. La mención a este propósito de Filipo de Macedonia y su asesinato por Pausanías, puede llamar a reflexión a quienes careciendo de suficiente discernimiento encuentran en la obra de Aristóteles una glorificación de este monarca. Allí donde se cita la ambición entre los móviles de las conjuraciones, recuérdase también aquella particular especie de ambición que sólo aspira a ejecutar una empresa peligrosa o a nada más que intentarla. En esta categoría ubica el Estagirita a Dión de Siracusa, del cual cita una frase que únicamente traduce

vagas esperanzas en el éxito de su expedición (cf. II, pág. 542).

6. Sigue una discusión que distingue entre la realeza y la tiranía. La caída de la tiranía es también provocada desde afuera tan pronto se le opone una forma política hostil y de mayor poder; son sus enemigos la democracia, la aristocracia y la realeza. Desde adentro, surge su ruina a partir del momento en que los miembros de la casa principesca comienzan a querellarse. De las dos principales causas de la hostilidad, el odio y el desprecio, la primera es inevitable, pero en la mayoría de los casos la ruina sólo se provoca al agregarse la segunda. Es por ello que quienes fundaron la tiranía pudieron generalmente mantenerla; sus sucesores, en cambio, a quienes la vida disoluta tornó despreciables, casi siempre perdieron su poder. Pregúntase nuestro filósofo cuál es el factor más eficaz en casos semejantes: ¿el odio o la cólera? Y responde: cierto es que la cólera impulsa vigorosamente a la acción de modo más inmediato, pero su característica falta de reflexión la hace al fin de cuentas menos peligrosa.

Muy rara vez es destruida la monarquía desde afuera, y por tal razón alcanza larga vida. Desde adentro, su corrupción tiene lugar de dos maneras: Por disensiones en el seno de la dinastía y por la tentativa de tornar más despótico el gobierno. Pero en general no surgen hoy nuevas monarquías. En efecto, los hombres han llegado a ser ya demasiado semejantes los unos a los otros, y de consiguiente el número de individuos notables ha disminuido a tal punto que la subordinación voluntaria que constituye la esencia de la realeza se ha hecho imposible (cf. pág. 353 y 386s.). En verdad, sorprende aquí la ceguera del filósofo ante la inminente transformación histórica, que incluso estaba ya en marcha. Exprésase cual si la Hélade se encontrara al final de un período monárquico y no en su comienzo. Y quien habla así era el preceptor de Alejandro, el amigo de Antípater (cf. pág. 34) y sin duda también de muchos de los generales de Alejandro que se repartieron el mundo después de su muerte. Aristóteles —podría decirse— sentóse en una misma mesa con la mo-

narquía sin percatarse de ello. Que no se replique que el Estagirita pensaba sólo en Grecia y no en los países que la rodean. Pues crecido número de griegos había entre los súbditos de los Ptolomeos, de los Seléucidas, de Lisímaco. Y si bien en la misma Grecia no nació reino nuevo alguno, su larga sujeción a la monarquía macedónica es un hecho que contradice del modo más decisivo el espíritu, si no la letra, de aquella falsa profecía. Tampoco es hacedero ubicar las monarquías de los diadocos en la categoría de tiranía más bien que en la de reino. Una monarquía que tendía a la continuidad como la de los Ptolomeos, que tan seriamente tomaba en cuenta la costumbre y la tradición y que por ende duró tan largo tiempo, contradice por entero la imagen que Aristóteles habíase hecho de la tiranía: gobierno basado en la astucia y la violencia y en consecuencia tan efímero como duradero y de difícil destrucción es la monarquía; pero si alguna duda subsistiera aún, bastaría para esclarecerla recordar la incansable atención con que Aristóteles elabora sus proyectos de mejoramiento de las formas constitucionales republicanas. ¿Habría podido él siquiera pensar tal cosa de haber presentido que todos estos Estados hallábanse próximos a su fin, que las formas republicanas pronto no encerrarían más que un contenido insignificante, puramente municipal? Resulta sobremanera provechoso detenerse sobre tamaños errores de los grandes intelectos. Nos inspiran una muy saludable desconfianza. ¡Quién sabe a qué punto yerran en el presente aquellos muy grandes o muy pequeños espíritus al ver algo más que una fase pasajera del desarrollo histórico en aquellas instituciones contemporáneas que, como el derecho al sufragio universal, obtuviéronse al precio de perseverantes esfuerzos y con un éxito casi general!

7. A las causas de decadencia de la monarquía opónense los medios de su conservación, siendo uno de los principales *el* carácter moderado del dominio real. En el caso de la tiranía, empero, son dos caminos completamente opuestos los que aseguran su mantenimiento. El primero es el tradicional, seguido por la mayoría de los tiranos, *y* que consiste en

llenar el alma de sus subditos de mutua desconfianza, condenándolos así a la impotencia y minando su espíritu. Tal propósito cúmplese prohibiéndose los banquetes de hombres, los clubs, en pocas palabras, todo cuanto acerca a los hombres y facilita su acción común; favoreciendo el espionaje, excitando a las clases de la población las unas contra las otras, desangrando al pueblo —mas este punto de vista desde el cual encara Aristóteles la gran obra constructiva de los tiranos, es por cierto bastante parcial. Sigue la notable frase, que, todavía más que el resto, recuerda al cesarismo y al napoleonismo: "el tirano es un instigador de guerras", y las provoca con el objeto de mantener ocupados a sus subditos y hacerles imprescindible un jefe. Aquí Aristóteles, hombre intelectual ante todo, tiene a menos la influencia de la imaginación y el deseo de gloria, así como antes había menospreciado, con no mayor razón, el aumento de prestigio. El dominio de las mujeres y la insolencia de los esclavos son juzgados con benevolencia tanto por la tiranía cuanto por la democracia extrema, pues ambas clases de personas no representan serio peligro ni para el príncipe ni para los demagogos. Por fin, gusta el tirano de rodearse de gente mala, de extraños más bien que de compatriotas, y en cada hombre de alma leal y franca y conducta digna ve una amenaza al par que una disminución de su poder.

La índole del segundo camino puede inferirse de las causas de la ruina de la monarquía: su transformación en tiranía le resulta funesta; en cambio, la conversión en monarquía auténtica será beneficiosa para la tiranía —claro está, suponiendo que la independencia de ésta respecto de la voluntad de los subditos permanezca intacta. Pues si la tiranía renuncia a ella, renuncia a sí misma. De otra parte, en ocasiones resúltale beneficioso a un príncipe de esta índole obrar como un verdadero rey, y otras veces desempeñar su papel con felicidad. A tal propósito es particularmente necesario que se preocupe por las finanzas del Estado. No prodigará a favoritos (hetairas, extranjeros, artistas) lo que el pueblo ha ganado al precio de un duro trabajo; siguiendo el ejemplo de algunos

tiranos, incluso dará cuenta públicamente de los ingresos y de los gastos. Tratará de inspirar respeto antes que temor. Por tanto, no deberá dar lugar a ningún reproche ni acerca de sí mismo ni de quienes lo rodean, en particular en lo que se refiere a las mujeres de su casa. Se le aconseja ser moderado en toda suerte de placeres y, sobre todo, saber guardar las apariencias. En efecto, no es el hombre sobrio *y* vigilante, sino el dormido y el ebrio el que provoca desprecio e incita al ataque. Asimismo habrá de demostrarse piadoso, a fin de inspirar confianza tanto en su justicia como en la duración de su poder sobre el cual velan los dioses. Mas que todo esto se haga sin flaquezas. También le será bueno distinguir a aquellos de sus subditos que lo merezcan, pues así no podrán ellos esperar honores más elevados de parte de sus conciudadanos libres. Y mientras se reserva para sí mismo la repartición de las recompensas, habrá de dejar la dictaminación de las penas a otras autoridades, en especial a las cortes de justicia. El tirano debe abstenerse ante todo de dos especies de arrogancias insolentes: los castigos corporales crueles y los placeres eróticos logrados por la fuerza. Y aquello que cabría interpretarse a manera de ultraje habrá de compensarse plenamente mediante testimonios honoríficos.

Nada conviene tanto al tirano como que ambas principales clases de la sociedad vean su bienestar en su gobierno. Si tal no es el caso, deberá él atraerse la parte más poderosa. Quedará así asegurada su preponderancia, y no le será necesario recurrir a medidas desagradables como la emancipación de esclavos o el desarme de los ciudadanos. En suma, desempeñará el tirano el papel de protector y tutor, evitará toda exageración, procurará ganar a los grandes mediante la afabilidad y a la multitud por una política de previsión social. De esta manera su trono se afirmará en cierto grado, y su propio carácter será al menos virtuoso a medias. Finalmente, una breve revisión histórica prueba lo justo de estas consideraciones.

8. El sexto libro de la "Política", que al principio estaba evidentemente destinado a formar el final de la obra,

contiene de acuerdo con ello, como cabría esperar, no pocas recapitulaciones que son otras tantas repeticiones y sobre las cuales no precisamos detenernos. Lo que hay en él de particular son las diversas formulaciones, en términos más generales, de pensamientos anteriormente expresados de manera menos comprensiva. Por ejemplo, la exhortación de no aspirar a una consecuencia extremada, y de no querer reunir cada vez todos los rasgos que caracterizan una forma política. También la siguiente observación: "no es democrático u oligárquico lo que hace al Estado más democrático o más oligárquico de lo que sería sin ello, sino aquello que le permite seguir conservando su especial forma de gobierno". Recuérdanos esta declaración las profundas palabras de J. S. Mill al afirmar que no constituye una recomendación decisiva de una medida política decir que se desprende del principio de la constitución en vigencia. Antes bien, la presunción favorece a las que puedan atenuar los inconvenientes inseparables de toda forma de Estado. La sabia tendencia heredada de Platón hacia una mezcla de formas constitucionales, concrétase aquí en proposiciones precisas. Una vez más redúcese al absurdo el exclusivismo del derecho democrático del mero número, al igual que el oligárquico que otorga privilegios a la riqueza (cf. pág. 370, 374 y 378*s*.). De hecho, el primer principio puede llevar a la expoliación de la minoría rica; el último, en caso de una excesiva concentración de la riqueza, directamente a la tiranía.

Un camino para salir de la dificultad ofrécelo el principio de las clases o divisiones electorales, que se presenta bajo dos formas. Para la elección de funcionarios y de jueces recomienda Aristóteles un procedimiento que corresponde exactamente al sistema prusiano de las clases electorales. El conjunto de los ciudadanos que pagan impuestos más elevados, aunque menos numeroso, debe proporcionar un número de electores igual al de los que pagan menos impuestos. Así, por ejemplo, los quinientos ciudadanos cuyas contribuciones equivalen *a* los de los mil restantes, elegirán tantos representantes como los últimos. En cuanto a las decisiones de

la asamblea del pueblo, el mismo principio se aplica de la siguiente manera. Esta asamblea se divide en dos clases de contribuyentes o electores, y ninguna medida puede considerarse adoptada por ella si no tiene el asentimiento de ambas partes. En el caso de que no lleguen a ponerse de acuerdo, el valor decisivo asígnase al voto tras el cual se encuentra la mayor suma de contribuciones. A tal efecto, precisa agregar a la mayoría de las voces de una de las divisiones electorales la minoría de la otra que adhiere a su opinión y ver cuál de los dos totales así formados prevalece: si A (mayoría de una de las divisiones electorales) +b (minoría de la otra) o B+a. Una analogía formal de este proceder encontrámoslo hoy en las delegaciones austro-húngaras, que cuando no llegan a ponerse de acuerdo mediante un repetido intercambio de comunicaciones por escrito, recurren al voto común. En éste, naturalmente, es el aumento de votos que la mayoría de una corporación adquiere por la suma de la minoría de la otra, lo que determina la decisión. No obstante, hay una circunstancia que distingue a los dos casos el uno del otro. En el ejemplo moderno, los votos simplemente se cuentan; en el antiguo, recomendado por Aristóteles, ellos son, por así decirlo, pesados. En efecto, para que la intención expresada por él se realizara, y la última palabra no correspondiese absolutamente a la mayoría de votos, sino a la preponderancia en propiedades o capital imponible, cien votos de la segunda clase no podían —conforme al ejemplo esquemático más arriba citado— equivaler más que a cincuenta de la primera. Pues si bien es difícil determinar los principios correctos de la igualdad y de la justicia, mucho más es ponerlos en práctica "ya que siempre son los más débiles y no aquellos que en el momento predominan quienes se preocupan seriamente por la justicia y la igualdad".

9. La parte final del libro dedícase principalmente a discusiones estáticas acerca de las variedades individuales de las diversas formas políticas. Al elogio de la democracia rural, cuya imagen recuerda sobre todo los primitivos cantones suizos y los Estados de la Unión Norteamericana en los

"old colonial times", sigue el de algunas instituciones antiguas destinadas a perpetuar aquellas felices condiciones. Por ejemplo, la prohibición de acumular en exceso propiedades inmuebles, ya en general, ya (de acuerdo con Solón) en las proximidades de un centro urbano, y la de vender o hipotecar excesivamente los terrenos primitivos, y también la condición establecida de un mínimo de propiedad inmueble para el ejercicio de los derechos políticos. Las democracias formadas por elementos industriales y comerciales son mucho menos estimadas por Aristóteles. No toda comunidad puede soportar la última y extrema forma. Para mantenerse requiere ella —y esto se dirige sin duda a Atenas— instituciones particularmente sabias y costumbres ajustadas a ellas. Desde el punto de vista de esta democracia extrema no se desaprueba que, a fin de fortificar a la masa, se aumente tanto como sea necesario el número de ciudadanos por la incorporación de bastardos e individuos de raza mestiza. Señálase como modelo a Clístenes y los esfuerzos que hizo a fin de fusionar todas las clases y entrecruzar las antiguas asociaciones (cf. pág. 52). A idéntico propósito tienden la concentración de los santuarios disminuyendo su número y la elevación de los cultos particulares al rango de cultos generales. Al igual que a la tiranía, resúltale útil a esta democracia la vida más libre tanto de las mujeres y los esclavos cuanto la privada en general.

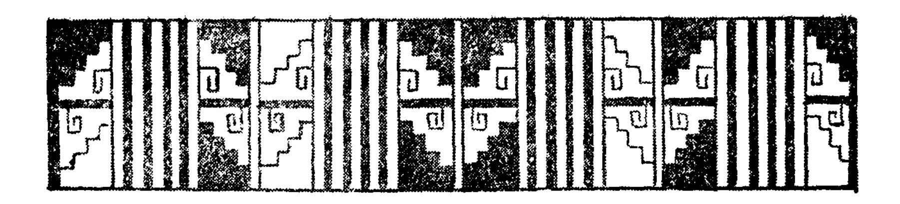
Combate luego Aristóteles aquellos abusos que más perjudican la permanencia de la democracia extrema. Inclúyense entre éstos la confiscación de los bienes en beneficio del Estado o del pueblo. Las propiedades de los condenados deberían más bien ser asignadas a los dioses. El efecto intimidatorio de la pena no resultaría por ello disminuido, pero sí la tentación de condenar. Los procesos políticos habrían de intentarse lo más raramente posible, y castigarse con severidad las acusaciones hechas a la ligera. Como en las democracias de esta índole difícilmente cabe llegar a la supresión de las dietas, es preciso tratar de economizar limitando a lo estrictamente necesario el número de las asambleas populares y abreviando

cuanto sea factible las sesiones de los tribunales integrados por jueces numerosos. La última medida, de otro lado, beneficiará a la propia administración de la justicia, en la cual participarán mayor proporción de gente acomodada. La repartición de los excedentes entre el pueblo, en boga entonces —debemos agregar: en Atenas— equivale a llenar el tonel de las Danaides. El interés de la democracia, que se trata de salvar de la ruina, e indirectamente el interés de los mismos ricos, requiere una ayuda permanente. Ha de proporcionarse al necesitado un pequeño capital, cuyo monto variará con arreglo a los diversos sectores de la población, a fin de hacerle posible la adquisición de una pequeña propiedad, el establecimiento de un comercio o la explotación de una granja.

10. En la primera y mejor variedad de la oligarquía el censo debe presentar cierta gradación: será bajo en los cargos inferiores, más elevado en los importantes. De esta manera, se disminuirá al mínimo posible el número de quienes se hallan excluidos en absoluto del gobierno, al igual que en la democracia se trataba de atraer a las clases elevadas en la mayor medida posible a participar en las funciones públicas. La siguiente variedad de oligarquía debe organizarse en un espíritu similar, aunque sobre la base de una aplicación más rígida de su principio fundamental. Por fin, aquella forma que se contrapone a la extrema democracia y se aproxima a la tiranía, la potestad de la dinastía, demanda, precisamente porque es la más mala, los mayores cuidados; en efecto, los cuerpos enfermizos y los barcos mal construidos deben preservarse del peligro con más ansiedad que los otros.

También al examinar las diferentes categorías de soldados y de autoridades administrativas trasúntase una vez más la ya tan bien conocida por nosotros aspiración a conciliar los contrarios. Aun cuando el servicio en la caballería y en las armas pesadas incumbe naturalmente a los, ricos, y los equipos de la flota y de la infantería ligera se formen con miembros de la gran masa, los hijos de los oligarcas deben entrenarse asimismo en esta última arma a fin de compensar la preponderancia de la infantería ligera en caso de gue-

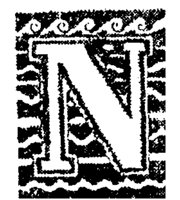
rra civil. Diversas medidas permiten la admisión de gente del pueblo en la ciudadanía oligárquica, entre otras la elección de los más dignos entre aquellos que excluye el censo —procedimiento éste usado en Masalia. De otra parte, a objeto de mantener al pueblo a distancia de las funciones de mayor responsabilidad, cabe asignar a éstas servicios onerosos que desarmen la envidia, por ejemplo sacrificios costosos al entrar en funciones y sobre todo ofrendas votivas y construcción de edificios que sirvan de ornamento a la ciudad. Otras disposiciones tenderán a atenuar la impopularidad que implica la ejecución de las sentencias judiciales y el cumplimiento de las tareas policiales, a fin de prevenir el rechazo de tales funciones por parte de personas de categoría. En especial sirve a este propósito la estricta división entre la autoridad que pronuncia una sentencia y aquella que la ejecuta, y asimismo la corta duración de estas funciones desagradables y otras medidas que impiden su acumulación. Advertimos el contraste, en ningún lugar tal vez tan agudo y palpable como aquí, entre un fuerte y firmemente establecido cuerpo de funcionarios, nombrado y protegido por el poder ejecutivo, y su débil contraposición, directamente dependiente de la voluntad y el favor populares.



CAPÍTULO XXXII

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL ESTADO

(Crítica de los ideales del Estado y de los Estados ideales)

o cometeremos injusticia alguna para con la intención originaria del Estagirita si examinamos su crítica de los ideales políticos de otros pensadores antes de exponer el suyo, que por otra parte dejó inconcluso (cf. pág. 340s.). Algunas de sus observaciones críticas se han ya mencionado (cf. II, pág. 522ss.). Hemos visto cómo Aristóteles descubría con mano segura los puntos flacos del comunismo platónico de los bienes y de las familias.

Falta de intensidad —en esta sola palabra podemos resumir su política. Falta de intensidad del amor al prójimo, porque se diluye al extenderse a círculos demasiado vastos y, cosa más significativa aun (cf. II, pág. 524), falta de celo y cuidado en la administración de los bienes que pertenecen a todos y por tanto a nadie. Bajo una nueva forma, reviviría en el Estado de Platón la vieja experiencia de que es peor servido por muchos servidores que por pocos. Las querellas y las animosidades que estallan con tanta facilidad en el seno de una sociedad pasajeramente reunida para un viaje, ocurriría en mayor escala en una sociedad formada para toda la vida. La plena igualdad de prestaciones y goces pronto reconoceríase como una quimera. La abolición de la propiedad privada agotaría también la fuente de alegrías inefables

que entraña el legítimo amor a sí mismo y las amabilidades de toda suerte que los hombres habitualmente tienen para con sus amigos, conocidos y huéspedes. Incluso privaríase la práctica de dos virtudes, la temperancia y la liberalidad; no sería hacedera. Pues "la bella apariencia" del ideal platónico derívase en parte de que se fija la mirada en los males originados por la propiedad privada y se olvida que asimismo la propiedad común engendra dificultades, procesos, etcétera, por ejemplo entre los miembros de asociaciones comerciales. Créase una ilusión al comparar los males relativamente poco numerosos que engendra la propiedad colectiva con los innumerables a que da origen la propiedad privada, porque no se tiene en cuenta la proporción de las situaciones y las circunstancias que entran en juego en ambos casos. Otra causa de error reside en el doble sentido de las palabras. Todos, así lo quiere Platón, deben llamar mío y tuyo a lo mismo. Mas una cosa es lo mío en el sentido de la posesión exclusiva, otra en el de la simple, mínima participación en un bien común.

Destaca también Aristóteles algunos de los "numerosos inconvenientes" que acarrearía el comunismo matrimonial. No obstante todas las medidas de precaución, a menudo traicionaríanse las verdaderas relaciones de parentesco, en particular por la semejanza de los niños con sus padres; no podrían permanecer por completo desconocidas cuando la transferencia de una casta a la otra por medio de la adopción. Pero si permanecieran desconocidas, nada impediría que tuvieran lugar entre los más próximos parientes sanguíneos asesinatos, malos tratos o intrigas amorosas en una forma ultrajante de todo sentimiento de piedad.

2. En la crítica de las "Leyes" nada nos asombra tanto como su exclamación y asombro ante la magnitud del ejército permanente requerido por Platón: ¡5.000 hombres, con todo su bagaje y auxiliares! (cf. pág. 319). ¿Cómo podrá el Estado mantener semejante número de holgazanes? Necesitaría para ello un país tan extenso y fértil como la Mesopotamia. El segundo cargo que Aristóteles hace a su maestro es no

haber reglamentado el incremento de la población. Pues sin tal regulación, todo nivelamiento de las fortunas sería inútil. En cuanto a la prohibición platónica de dividir las tierras, únicamente llevaría ella a empeorar la situación de los supernumerarios. En cambio, alaba nuestro filósofo a Feidón de Corinto, que aspiraba a mantener siempre el mismo número de ciudadanos y de hogares aun cuando los lotes de tierra no fueran iguales en un comienzo. Otro reformador, Faleas de Calcedonia, es objeto de idéntico reproche por haber, también él, descuidado toda medida preventiva en la aplicación de una tendencia niveladora similar. De otra parte, la igualdad es menos importante que la medida justa de propiedad. Por lo común inclínase uno a exagerar los efectos saludables de la igualdad de las fortunas. En efecto, no es por necesidad, sino por deseo de lo superfluo que se cometen los mayores crímenes. Nadie intentó nunca apoderarse de la corona con miras a protegerse del frío (o del hambre). La simple igualdad de las fortunas es asimismo de poca utilidad porque "la gente distinguida" créese con derechos a una parte mayor que la igual. El remedio no reside tanto en la liberación como en el llevar a los mejores a no querer más que los otros. Y a los peores a no poder obtener más que los otros.

3. Al criticar muy agudamente las reformas propuestas por Hipodamo (cf. I, pág. 458), aborda Aristóteles el problema general de hasta qué punto es legítimo modificar por innovaciones lo que ya existe. Los amigos de las reformas esgrimen, según él, argumentos nada despreciables. Las costumbres e instituciones primitivas deben ser en muchos respectos rudas, imperfectas, hasta infantiles. En apoyo de este hecho cítanse pruebas históricas profundas. También en otros campos de la actividad humana —en la medicina, en la gimnasia, etc.— se ha probado la necesidad de mejoras progresivas. ¿Por qué no entonces en el arte político? Mas el filósofo recomienda "gran prudencia" en las innovaciones políticas, en particular porque las ventajas obtenidas en un caso determinado con frecuencia resultan compensadas por los perjuicios que ocasiona la conmoción de la autoridad

legal. A este propósito expresa el Estagirita ciertos pensamientos que hemos de llamar valederos para todos los tiempos, palabras de oro que hubiera podido escribir un Edmundo Burke: "El ejemplo tomado de las artes es ilusorio. Pues los cambios en un arte y los cambios en la ley son diferentes. El poder de la ley para hacerse obedecer descansa por entero sobre la fuerza de la costumbre y ésta sólo se forma por el correr del tiempo. Así, el pasar con facilidad de las leyes existentes a otras leyes nuevas es un debilitamiento de la esencia íntima de la ley". Por tal motivo recomienda Aristóteles paciencia para con muchos abusos y errores de los legisladores así como de las autoridades. Si hubiera avanzado más en este orden de ideas tal vez se habría percatado que con frecuencia se da una profunda oposición entre los efectos directos e indirectos de las innovaciones que tocan el fondo de las cosas. Aquéllos pueden ser calculables y beneficiosos; éstos, la mayoría de las veces, son imposibles de prever y a menudo bastante funestos. Ventajas particulares sobrepasadas por inconvenientes más generales; ideales generales que no pueden aplicarse al caso especial —tales son sin duda los peligros mortales de todo radicalismo. El Estagirita señalaba los primeros, Goethe los últimos al formular su preciosa sentencia: "Los conceptos generales y la gran arrogancia jamás cesan de causar temibles desgracias".

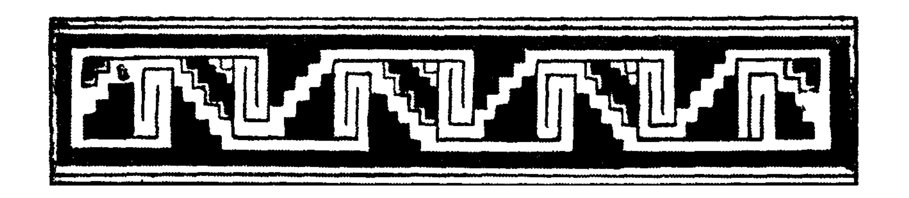
4. El examen de los ideales políticos tiene una continuación natural en la crítica de la labor de aquellos legisladores que, o bien no aspiraron a una verdadera reforma constitucional, o bien no la establecieron en forma duradera. A la última categoría pertenece Solón, a la primera Zaleuco y Carondas en la baja Italia, Dracón en Atenas y Filolao de Corinto, que dió leyes tebanas y cuyas reglas sobre la adopción estaban destinadas a mantener invariable el número de las parcelas de tierra. Esta discusión pasablemente sumaria hállase precedida por una crítica de las constituciones que Aristóteles al par que su maestro consideraban como modelos: en primer término las de Lacedemonia y Creta. En la legislación de Licurgo nuestro filósofo censura ante todo un

punto, a saber: que este legislador no supo extender también a las mujeres su rigorosa disciplina. No menos chocante resúltale la desigualdad de fortunas que las instituciones espartanas favorecían en muchos respectos: por ejemplo, al garantizar la libertad de testar y al no establecer límite alguno al matrimonio de las hijas herederas ni al derecho de dotarlas ricamente. En nuestra opinión, eran éstas, sin excepción, consecuencias del debilitamiento de todos los lazos tribales y familiares producido por la estricta unidad militar política de Esparta. Igualmente parecíale poco satisfactoria la manera como se resolvía el problema de la servitud. "Los ilotas, ¿no están siempre vigilando la ocasión de explotar en su provecho las dificultades del Estado?". El aislamiento en que se encuentra Creta como isla ha disminuído sensiblemente este peligro. Aristóteles no formula ninguna proposición positiva para remediar esta situación; tampoco lo hace en lo que concierne al eforato, cuyos aspectos luminosos y sombríos contrapone mutuamente. Malo es —nos dice— que cinco ciudadanos cualesquiera, en ocasiones personas extremadamente pobres y en consecuencia fáciles de corromper, ocupen una situación incluso superior a la dignidad real. Por otra parte, esta función constituye "un broche que mantiene unido el Estado". El demos, que tiene acceso a ella, hállase tan satisfecho con ello como los reyes de su posición de honor y las clases superiores de su representación en la "Gerusia", el consejo de los ancianos. Aquí, es obvio, encuentra Aristóteles realizado en cierta medida su propio ideal de la conciliación de los contrarios.

Después de numerosas críticas de detalle de la forma lacónica de gobierno, elévase finalmente a un punto de vista general. Expresa su acuerdo con Platón, y al igual que éste juzga un defecto fundamental de la constitución espartana el hecho de estar ella tallada para una sola rama de la virtud, la militar. "Por esta *razón* prosperaron ellos mientras estuvieron en guerra, pero bien pronto resbalaron de la altura que habían alcanzado a causa de que no habían aprendido a vivir en el ocio". Advierte también el Estagirita

en otro lugar que los espartanos, que creían escapar a toda "banausía", en cierto sentido llegaron a ella a consecuencia de su adiestramiento militar mecánico. No entramos en los detalles de las instituciones cretenses ni en su discusión crítica, que no abre ningún punto de vista. El tono de seguridad con que trata aquí de Minos y de la hegemonía marítima de Creta ha encontrado en los descubrimientos de años recientes un apoyo que hasta ahora le faltaba.

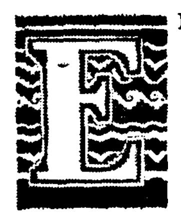
Incurriendo en una notable falta de lógica, ubica Aristóteles la constitución de Cartago como tercer modelo de organización política inmediatamente después de las de Esparta y Creta (cf. pág. 353). Alaba en ella su gran estabilidad, pero desaprueba su tendencia plutócrata, que conduce a la venta de cargos, no menos que a la acumulación de éstos. La manera como mantiénese en quietud al demos le parece muy admirable: por la fundación incesante de colonias. Constituye ello —nos dice— un gran remedio contra las imperfecciones constitucionales; no obstante, fácilmente podría ser ineficaz ante una calamidad seria.



CAPITULO XXXIII

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL ESTADO

(El ideal político del filósofo)

L ideal político de Aristóteles! "Este ideal —exclamará tal vez más de uno de nuestros lectores— por cierto ya lo conocemos. Formas de gobierno temperadas, no absolutas, evitación de todos los extremos, atenuamiento de todos los contrastes, dominio de la clase media —tales son los rasgos característicos de las instituciones políticas que nuestro filósofo prefiere". Y es lícito proseguir: en su tratamiento tanto de los problemas políticos como de los morales no hemos encontrado la menor huella de esa fogosidad juvenil e idealista, de ese aplomo titánico que impulsó a Platón a rechazar todo lo existente y a establecer sobre bases por entero nuevas la vida política al par que la social. Nadie podrá esperar del Estagirita una construcción tan osada como la "República". Nada permite suponer que fuese siquiera capaz él de una creación nueva mucho menos original, como por ejemplo las "Leyes".

Si estamos en lo cierto, dudas de esta índole no eran ajenas al pensamiento de Aristóteles. Resulta sumamente notable que comenzara a elaborar su esquema del "mejor Estado" pero que no lo concluyera. La opinión corriente de que le faltó tiempo nos parece poco sostenible. El curso de "Política", al final del cual ubicó deliberadamente el esquema en cuestión,

fué seguido en todo caso por los cursos de "Poética" y de "Retórica". De consiguiente, parece inevitable la conclusión de que Aristóteles pospuso intencionalmente la conclusión de su proyecto. ¿Cuál puede haber sido la causa de este aplazamiento, que al final se hizo definitivo, si no que el filósofo percatábase cada vez mejor, a medida que su trabajo progresaba, de que estaba destinado a fracasar?

La particular naturaleza de su ambición impelíalo a igualar a su maestro también en este campo, o a superarlo. Tal temeraria empresa podía asimismo haberle sido requerida por las personas de su medio, más o menos así como se esperaba que todo jefe de escuela redactase un particular "código de bebida" o nuevas "reglas de mesa" (cf. II, pág. 289). Sus infatigables reflexiones acerca de temas sociales y políticos fácilmente podían crearle la ilusión de que era capaz de empresa tan vasta y elevada. Pero todo nos induce a creer que esta ilusión se disipó al llegar él al punto nuclear de su proyecto y percatarse, quizás no sin sorpresa, que nada verdaderamente decisivo quedábale por decir. La violenta cólera que ardía en Platón contra la tradición, su profundo desprecio por el derecho establecido y las costumbres reinantes, no los compartía su discípulo. Y si bien es cierto que más de una vez formuló proposiciones tendientes al mejoramiento de las instituciones heredadas, no le fué dado impulsar a innovaciones revolucionarias. Carente de gran originalidad, faltábale también aquella capacidad de ilusionarse que hubiera sido necesaria para creer en la posibilidad de un renacimiento completo del Estado y de la sociedad. De hecho, su espíritu sufría más bien del defecto contrario. Su visión —lo hemos visto— hallábase a tal punto limitada por las instituciones existentes que apenas parecíale quedar para el porvenir de Grecia con sus populosas ciudades, otra perspectiva que el mantenimiento de la democracia, a la que bastaría con podar sus más perjudiciales excrecencias (cf. pág. 387). Un contemporáneo que hubiese pesado todas estas circunstancias difícilmente habría pronosticado un horóscopo favorable para su empresa. El "Estado mejor de Aristóteles" estaba condenado

a ser una amalgama incolora, desprovista de toda originalidad y relieve, o a quedar en lo que en efecto quedó: un torso. La primera mirada sobre las partes realizadas del proyecto confirman estas impresiones. Del gusto pronunciado de Aristóteles por las transacciones, ya hemos hablado. Este rasgo suyo imprimió su sello a esta parte de su obra. Un tema de discusión es el modo de construir una ciudad. ¿Ha de preferirse el sistema de tablero de ajedrez introducido por Hipodamo (cf. I, pág. 434), o se conservará la antigua irregularidad? Combínese ambos sistemas, es la respuesta. ¿Ha de privar el comunismo agrario o el régimen de la propiedad privada? Uno y otro, por mitades. ¿Existirían esclavos particulares o pertenecerán ellos al Estado? Ambas clases a la vez. Por mucha razón que se tenga en considerar la transacción como el alma de toda política práctica, en realidad constituye un expediente demasiado cómodo resolver siempre y en todas partes los conflictos de principios mediante esos juicios salomónicos. Convertir este expediente en norma para la construcción de un Estado ideal demuestra muy a las claras que su creador no es precisamente el hombre calificado para semejante empresa.

2. El estudio comienza con un extenso proemio consagrado a los problemas morales en su aplicación a la vida política. En primer término, ha de establecerse la relación de tres factores: bienes externos, bienes corporales y bienes espirituales. De estos últimos, contrariamente a lo que basta a la multitud, no es un mínimo que precisa adquirir, sino un máximo. Pues todo lo que es exterior sirve únicamente como instrumento y se halla por tanto subordinado a una determinada medida, más allá de la cual deja de ser útil o incluso llega a perjudicar. No ocurre así con los bienes espirituales, cuya posesión y ejercicio son decisivos para la felicidad. Esta verdad es también confirmada por la divinidad, cuya felicidad no se funda en bienes exteriores, sino en su naturaleza íntima. Con las asociaciones de individuos sucede igualmente que con ellos tomados como individuos; entre los Estados también, sólo los mejores son felices. El paralelismo así supuesto

ubica al Estagirita ante una seria dificultad. Había él sostenido la superioridad para el individuo de la vida contemplativa. ¿Debía entonces el Estado, por así decirlo, llevar una vida de filósofo? Los campeones de la vida activa y de la vida contemplativa toman la palabra y defienden su punto de vista, y arriban finalmente a un acuerdo en el que el ideal contemplativo se reconcilia con el activo. El acuerdo alcánzase mediante una concepción debilitada de ambos tipos. La vida contemplativa en tanto "separada de todo lo externo" no se mantiene en el rango de ideal pleno ni siquiera para el individuo. Por el contrario, los Estados pacíficos "que viven para sí mismos" y que forman un vivo contraste con aquellos cuyos esfuerzos enderézanse hacia la guerra y el pillaje, son ubicados muy cerca de los individuos entregados a la contemplación. A estos últimos no se les niega por entero la "acción", pues ésta no se halla necesariamente dirigida hacia el exterior. En verdad son aquellos hombres que guían la acción de los demás con sus pensamientos a quienes consideramos como los más activos entre los hombres de acción. El ideal contemplativo que predominaba en la "Etica" es aquí —donde se trata de hacer concordar al individuo con el Estado— disminuido en algo; mas por cierto el ideal práctico experimenta limitaciones aun mayores. Pues lo que Aristóteles entiende por "praxis" es la simple reacción interna de las partes las unas sobre las otras, tanto en el individuo como en el Estado. "De otro modo —es decir, si esta reacción interna no pudiera substituir a la acción externa— Dios y el mundo no podrían encontrarse bien, ya que carecen de toda acción dirigida hacia afuera".

3. Sigue el examen de las condiciones externas del Estado ideal, del material bruto, por así decirlo, que la actividad del legislador ha de disponer. En primerísima línea sitúase la cuestión relativa a las dimensiones del país y al número de los ciudadanos. Más que en ningún otro lugar asómbrannos aquí los estrechos límites que confinan la visión del filósofo. Es él incapaz de ver más allá de las peculiaridades por completo exteriores del antiguo estado-ciudad. El número de los

ciudadanos no será tan elevado como para que el heraldo que habla en su asamblea necesite una voz de Estentor. No se le ocurre la idea tan simple de que cabría nombrar varios heraldos, o que las comunicaciones podrían hacerse por escrito. Sin embargo, es el mismo Aristóteles quien en el dominio de la poesía rompió la barrera de la tradición al punto de liberar sin escrúpulos la tragedia de su fundamento mítico y heroico. Y si bien en otros lugares, como lo hemos visto, prefiere la elección por distritos a la directa, juzga esta vez que el mutuo conocimiento personal de todos los ciudadanos es indispensable requisito de la elección de autoridades.

La autosuficiencia (la autarquía) del Estado —tal es el principio fundamental con arreglo al cual deben determinarse el número de ciudadanos al par que la extensión del país habitado por ellos. Platón, en las "Leyes" (cf. II, pág. 639) asignaba gran importancia a los peligros que el comercio marítimo podía significar para el orden interno. Su discípulo, en cambio, cree poder superarlos limitando las relaciones personales con los extranjeros. Tampoco teme que el tráfico marítimo engendre una sobrepoblación, puesto que los ciudadanos sólo tripularán barcos de guerra, mientras que la marina mercante podría ser reclutada entre metecos y siervos. Aunque de otro lado insiste con fuerza tanto sobre las ventajas económicas cuanto las militares de la situación marítima, en verdad no desea Aristóteles que por amor a las ganancias su Estado modelo se convierta en un mercado para pueblos extranjeros.

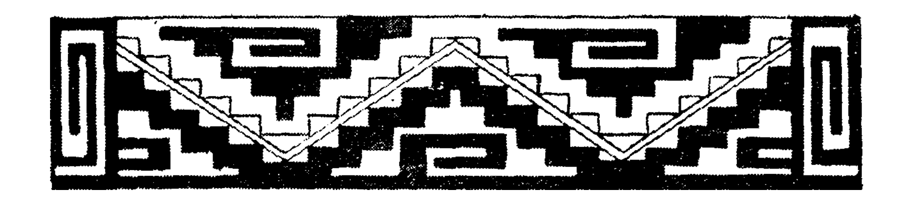
4. Ahora bien, ¿qué hay en cuanto a las diversas funciones del Estado: dirección de las operaciones militares, "deliberación sobre lo beneficioso"; "decisión acerca de lo justo e injusto"? ¿Deben estas funciones separarse o reunirse? En cierto sentido —dice la respuesta— ambas cosas a la vez, puesto que serán confiadas a las mismas personas, pero en diferentes etapas de su vida. A edades diferentes, porque el vigor pertenece a los jóvenes en tanto que la inteligencia madura es propia de los ancianos. El bienestar, aun cuando no el adquirido por ellos mismos, es necesario a los ciudadanos.

La clase de los agricultores, la de los artesanos y la de los comerciantes se excluyen decidida y rigorosamente de toda participación en el gobierno. Las clases burguesas propiamente dichas, cabría decir, deben ser privadas de todos los derechos de la burguesía. Los miembros del Estado ideal son rentistas que después de haber cumplido servicios militares en la juventud, en la edad media desempeñan funciones políticas y una vez llegados a viejos investidos con el carácter de sacerdotes. Tan profusamente y con tanta frecuencia hablase en estos capítulos del cultivo de la "virtud" que no puede dejar uno de plantearse la siguiente cuestión. ¿Cómo en una comunidad completamente pacífica de poca extensión, cuyas guerras sólo serían defensivas y que de ningún modo podría ser un emporio comercial o una plaza de gran producción económica, cómo, preguntamos, en un semejante Estado aun entregado a una plácida vida de contemplación podrán presentarse tantas ocasiones para el ejercicio de la virtud política?

Examinado de cerca, el pueblo de señores de Aristóteles intégranlo espartanos o cretenses amigos de la paz, mantenidos por agricultores y artesanos no libres. Es ir demasiado lejos afirmar que el Estagirita sostiene un ideal que reposa sobre la guerra y la conquista y al mismo tiempo rechaza los fines y las condiciones previas de este ideal. Censura nuestro filósofo el Estado de Licurgo por hallarse en éste todo organizado con miras a la guerra; es, empero, de dicho Estado y otros semejantes de donde precisamente deriva su ideal social y político. Una Esparta pacífica, así podría denominarse su "mejor Estado"; y tal denominación entraña ya una condena. Podemos ir más lejos aún. El modelo inmediato de nuestro reformador era la "República" de su maestro. Pero éste había previsto un asilo para el estudio de la ciencia en la clase de los señores o guardianes, o, más bien, una situación preponderante. ¿Tuvo Aristóteles alguna intención análoga? Ni una palabra de la "Política" es susceptible de interpretarse en este sentido. En la medida que es posible juzgar base de la parte redactada del proyecto, los derechos políticos rehúsanse incluso tanto a quienes hacen profesión de la

ciencia como *a* quienes cultivan las artes, a menos que, por azar, pertenezcan a la clase de los terratenientes, a la casta de los señores que no viven de su propio trabajo (cf. pág. 361). Entre las profesiones liberales, ninguna gozaba en Grecia, desde la antigüedad, tan alta consideración como la de médico. Así, pregúntase uno en vano cómo aun el más digno sucesor del "gran" Hipócrates (cf. I, pág. 324), —el mismo Aristóteles lo llama así— habría podido convertirse en ciudadano de semejante Estado ideal.

5. Hemos reemplazado la exposición por la crítica. Tal cosa nos era lícito porque hemos llegado al final de las exposiciones acerca de la materia de principios. El resto consiste en discusiones y consejos de toda suerte que no afectando para nada la estructura social y política de la comunidad tampoco interesan más al "mejor Estado" que a cualquier otro. Luego de algunas miradas retrospectivas sobre el sistema egipcio de castas así como sobre los banquetes comunes de los hombres —que sabe habituales no sólo en Esparta y Creta sino en Italia—, y de extraer de todo ello argumentos en favor de las instituciones de su Estado utópico, encara el Estagirita la cuestión de la ubicación de la ciudad. Lo más notable al respecto es la gran importancia que concede a la abundancia y a la bondad del agua, y su recomendación de separar, si es necesario, los conductos del agua potable de los de la empleada para otros fines. Afirma que la preferencia otorgada a las ciudades abiertas sobre las fortificadas —no obstante el modelo de Esparta, elogiada por Platón en las "Leyes"— es fruto de la ingenuidad de tiempos antiguos, sobre todo en razón del progreso de la balística. De otra parte, a los defensores siempre les es posible entablar combate contra el atacante fuera de las murallas protectoras. Siguen después cuestiones relativas a la procreación y al matrimonio, al cuidado y la educación de los niños. A estas hemos de dedicarles un capítulo especial.



CAPÍTULO XXXIV

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL ESTADO

(Los problemas de la procreación y de la educación)

CRIANZA y educación, he aquí los pilares básicos de la sociedad" —estas palabras de un escritor inglés contemporáneo autor de un diálogo que cabe llamar clásico— podrían figurar a guisa de epígrafe de este capítulo.

Respecto del primer punto combínanse máximas prudenciales con observaciones fisiológicas cuya certeza de ningún modo confirma la ciencia moderna. Veamos algunas de las primeras. La capacidad procreadora de ambos progenitores debe extinguirse más o menos simultáneamente; la diferencia de edad entre ellos y sus hijos no ha de ser ni demasiado grande, ni demasiado pequeña. En el último caso el respeto filial podría haberse afectado; en el primero podrían los padres verse privados de la gratitud de sus hijos y éstos del apoyo que necesitan. Lo esencial, empero, es la consideración de las aptitudes corporales y psíquicas de los descendientes. El apareamiento de individuos muy jóvenes produce vastagos imperfectos y débiles, la mayoría de las veces del sexo femenino; es ésta, según Aristóteles, una experiencia de los criadores de ganado que encuentra confirmación en muchos Estados donde los matrimonios precoces son la regla. También ha de tomarse en cuenta los partos difíciles, la mayor indisciplina de las mujeres tempranamente mimadas y complacidas

y la desfavorable influencia del matrimonio en el crecimiento de los maridos jóvenes. Por ende, estima que la edad conveniente para el matrimonio es la de 18 años para las mujeres y la de 37 para los hombres. Los cuerpos de quienes contraen matrimonio deben estar ya fortificados mediante ejercicios gimnásticos, pero no de carácter violento como los practicados por los atletas. Esto aplícase a ambos sexos. A las mujeres embarazadas debe evitárseles toda excitación, y asimismo no conviene que su alimentación sea muy escasa o que descansen demasiado. Con este último objeto el legislador les prescribirá la visita diaria a algún santuario vecino. Medidas crueles establécense para prever el exceso de población y la crianza de ineptos. Los niños deformes serán abandonados; el aborto, que ha de provocarse oportunamente —antes de la aparición de la sensibilidad y de la vida— no permitirá que se exceda el número de niños prescripto. Igualmente establécese un límite superior a la procreación, pues los vastagos de padres demasiado viejos por lo general hállanse deficientemente dotados tanto en lo espiritual como en lo corporal. Por tal razón, a partir de los 55 años aproximadamente los hombres no deben tener relaciones maritales con el propósito de procrear y criar nuevos descendientes. Las relaciones sexuales extramaritales jamás deben justificarse en caso de que exista una unión conyugal efectiva, y en los años destinados a la procreación serán castigadas con la privación de ciertos privilegios.

2. Al tratar de la crianza del niño recomienda Aristóteles una alimentación rica en leche, evitar el vino, movimientos corporales moderados, no impedirle llorar, pues el llanto es una especie de gimnasia, recurrir a medios mecánicos para asegurar la rectitud del crecimiento y acostumbrarlo precozmente al frío. Durante el período que va desde su destete hasta los cinco años se consagrará a juegos que en lo esencial serán imitaciones de las tareas serias de la vida. Será preservado de influencias perniciosas, en especial de un trato demasiado íntimo con esclavos: estas tareas incumben a los inspectores de niños del Estado. No obstante, estos últimos sólo vigi-

larán los cuidados y atenciones domésticos imprescindibles en tal etapa de la vida. Agrégase a ello la prohibición de asistir a discursos o escenas inconvenientes, es decir, impúdicos —prohibición sancionada con penas de severidad graduada según la edad. Una notable excepción se hace para con determinados cultos. Mas ella sólo vale para los adultos; la juventud, en cambio, debe mantenerse alejada de las representaciones cómicas al igual que de la recitación de versos satíricos, especie de diversión carnavalesca entonces en boga.

Una anécdota del famoso actor Teodoro es citada por el Estagirita para destacar la importancia de las primeras impresiones. Dicho actor nunca podía soportar que un rival, incluso sin fama alguna, apareciese en la escena antes que él. En efecto, es la primera impresión la que prevalece y decide. Así, también precisa alejar todo lo malo y feo de la fresca receptividad de las almas jóvenes.

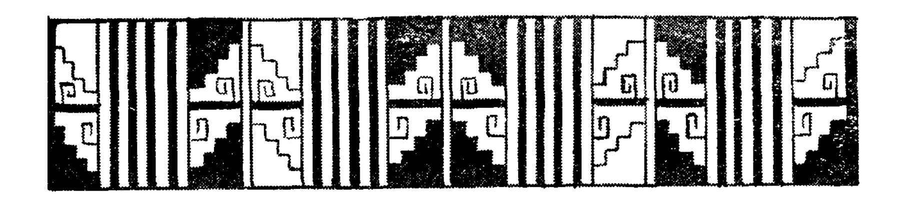
3. Un problema triple conduce al tema del libro VIII: la instrucción y la educación del espíritu: ¿debe existir un sistema educativo estatal?, ¿ha de incumbir su aplicación al propio Estado? y ¿cuál será el contenido de este sistema? Las dos primeras cuestiones se resuelven afirmativamente. Una vez más insístese en la necesidad de educar a los ciudadanos en el espíritu de la constitución (cf. pág. 408). Además, al igual que la práctica de toda arte y de toda facultad, precisa el ejercicio de la virtud una escuela y un entrenamiento preliminares. Por último, afírmase que lo que concierne a todos también debe ser cultivado por todos. Si se quiere cuidar de manera justa el bienestar de cada miembro individual, es menester propender al bien del conjunto, pues todo ciudadano es en primer lugar una parte del Estado antes que pertenecerse a sí mismo.

La discusión fundamental de los problemas de la enseñanza comienza señalando las numerosas divergencias de opinión que reinan en este campo. Discútese si ha de privar la formación del intelecto o la del carácter. Tampoco hay acuerdo acerca de lo que se ha de ubicar en primer plano: la utilidad práctica, la adquisición de la virtud o la cultura superior.

Cada uno de estos puntos de vista ha tenido sus defensores. Sigue una advertencia contra todo lo "banáusico" en el más amplio sentido de la palabra (cf. págs. 360ss.). La enseñanza debe comenzar de suerte que los niños de cinco a siete años asistan en calidad de oyentes a los cursos que más tarde deberán seguir. Se enumeran luego los más corrientes e indispensables medios educativos. Son éstos los conocimientos elementales (lectura, escritura y cálculo), gimnasia, música y dibujo (cf. I, pág. 461s. y notas). Notemos de pasada que esta última materia se recomienda calurosamente, no sólo a causa de su utilidad, sino también considerando la formación de nuestra "sensibilidad a la belleza de las formas".

El Estagirita acompaña su elogio de la gimnasia con numerosas reservas. Censura a los Estados que embrutecen a la juventud y perjudican su crecimiento mediante ejercicios demasiado violentos. Ha de cuidarse sobre todo que el cuerpo y el espíritu se fatiguen simultáneamente. Sólo más tarde, alrededor de tres años después del comienzo de la pubertad, se podrá requerir el empleo más enérgico de la fuerza corporal y aplicar la dieta correspondiente. En este contexto menciónase el notable hecho de que muy rara vez un mismo hombre alcanza triunfos en los juegos olímpicos cuando adolescente y cuando adulto. En otras palabras: parece que también en este campo pronto detiénese por lo común el desarrollo de los niños prodigios.

Los capítulos finales del libro, y por tanto de la obra en su actual disposición, se dedican a la música. Pero como el autor de la "Política" no se limita a la importancia educativa de la música, sino que abarca otros de sus efectos, creemos conveniente tratar estos capítulos en conexión con su teoría del arte en general. De otra parte, como pronto hemos de ver, en ocasiones el propio Estagirita había hecho ya incursiones en este vasto dominio.



CAPÍTULO XXXV

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DEL ARTE



ERÁ mejor que los jóvenes no examinen los cuadros de Pausón (de un burdo realismo) sino los de Polignoto (idealista)". Esta instrucción, relativa a la eficacia pedagógica que tiene también el arte figurativo, la encontramos en el capítulo final de la "Política" que acabamos de dejar. Tan grande es la influencia que en la formación y desfiguración del carácter asigna nuestro filósofo a las artes figurativas, a pesar de que no nos pongan a la vista una "copia" propiamente dicha, sino sólo "características" de la condición anímica —su ropaje corpóreo, como si dijéramos. Mucho más elevada es la influencia que a juicio de Aristóteles ejerce la poesía sobre la formación del alma. Nos lo enseña, no sólo la ya mencionada exclusión de todo un género poético —la comedia— del ambiente educativo de la juventud, sino en mayor medida aún la tentativa de inferir la división de los géneros poéticos, no, como cabría esperar, de las diferencias de talento poético, sino de las diversidades de carácter de los poetas. "Los propensos a lo sublime, expusieron las acciones nobles y las acciones de las personas nobles; los de inclinaciones triviales, empero, las de los ordinarios". (Así se distinguen los poetas de tragedias de los de comedias.) Como es natural, esta diferencia tiene que reflejarse en sus producciones artísticas, haciéndose patente en su influjo sobre el ánimo de la juventud accesible. Pero el más duradero de todos los efectos

lo ejerce el arte musical, al lado de la danza y por encima de ella, la cual, no siendo mero arte de alarde, "con el ritmo de los gestos remeda sentimientos, pasiones y acciones". En cambio, en ritmos y melodías se expone sin mediación alguna las cualidades anímicas y las pasiones; y según cuál nos guste, la valentía o la suavidad, la ira o el amor, nuestras almas se inclinarán por tal o cual género. La importancia de los distintos modos musicales para la educación, que empieza pronto pero tiene que durar toda la vida, se desprende insospechadamente de esta su peculiaridad.

2. Sin embargo, el cultivo de la música no debe supeditarse exclusivamente al servicio de esta finalidad, la más alta a juicio de Aristóteles. Antes bien, a su lado se colocan tres fines secundarios: la incitación a obrar directamente, que incumbe a la música "práctica"; la diversión o solaz, y, por último, la catarsis, es decir, la liberación del espíritu o su desgravación de afectos. La segunda de estas consideraciones lleva al Estagirita a moderar el rigor de sus exigencias y a conceder cierta beligerancia aun a los géneros musicales menos importantes. Para aquellos que poseen un alma que podríamos denominar "lisiada", es decir, como él añade expresamente, "para un público integrado por gente vulgar, proletarios y otros por el estilo", tiene que destinarse una música como medio de recreo que sería poco indicada para los verdaderamente "libres y cultos". No es muy diferente eso de nuestro juicio cuando, al lado de la ópera noble y profunda, reconocemos una posición independiente, bien que subordinada, a las operetas más ligeras, incluyendo entre ellas, naturalmente, a las óperas de exhibición con sus "coloraturas" desprovistas de contenido.

Mas sobre la catarsis se pronuncia principalmente Aristóteles en algunas frases de enjundioso contenido: Por los cantos sagrados (y por tales hay que entender preferentemente ciertas melodías procedentes del cantor mítico Olimpo) vemos que cuando los perciben gente extasiada, en vez de exaltarles el ánimo, como sucede de ordinario, los sosiegan, "como si experimentaran una especie de cura médica y ca-

tarsis" (o sea, descarga). Se les comunica ese alivio —se dice inmediatamente— "acompañado de sensaciones de placer", y lo mismo les pasa a los inclinados a otras emociones como temor y compasión, con respecto, no ya a la música, sino a la poesía trágica. De ahí que esta descarga (placentera) de miedo y compasión se califique en la definición de la tragedia como su efecto principal y aun su fin supremo. En la actualidad apenas es necesario mencionar ya el cúmulo de malas interpretaciones a que dieron lugar esas tesis. En vez del alivio de las almas y su purificación de pasiones, se habló de la purificación o transfiguración de las pasiones mismas —error personificado en la doctrina de Pierre Corneille, con que en vano luchó Lessing, pues sólo la intuición de Goethe logró hacerla tambalear, para no caer definitivamente hasta después de la metódica investigación de Jakob Bernays. También sobre la "verdad y error" de esa teoría se ha tratado en nuestros días de un modo que, a nuestro juicio, es decisivo. Se ha distinguido una doble catarsis: un anhelo especialmente peculiar de la juventud a desviar su exceso de energía ocupándolo en movimientos emocionales, de suerte que con esa ocupación se desahogue; y, por otra parte, la descarga característica de fases más avanzadas de la vida, en que se necesita descargar antiguas tensiones emocionales no resueltas, y la contemplación de espectáculos trágicos proporciona más bien la ocasión que la materia para semejante descarga. Digamos de paso que ya Platón, en un pasaje memorable de la "República", anticipó este segundo tipo de catarsis. La pretendida simpatía con el héroe, se ha comparado atinadamente con el estado de ánimo de aquella doncella de Aquiles que, según Homero, aparentaba llorar por la muerte de Patrocles, cuando en realidad gemía por su propia suerte desdichada.

Mas ¿queda resuelto con esto el enigma de la "afición a lo trágico"? Esa era evidentemente la opinión de Aristóteles, que con insistencia colocó la catarsis al final de aquella definición absteniéndose totalmente de buscar otra fuente para la misteriosa afición a la exposición poética de acon-

tecimientos dolorosos. Pero no le siguió por ese camino la estética moderna, y nosotros consideramos que ésta tiene razón. Ya el francés Dubos (1670-1742), el suizo Sulzer (1720-1779) y el propio Lessing, formularon la idea —con la máxima claridad el mencionado en último lugar— de que lo doloroso de la impresión trágica pueda ser superado por su intensidad, de que mediante la vehemencia de nuestro sentimiento adquirimos conciencia "de un grado más alto de nuestra realidad" y de que, para emplear finalmente palabras de un contemporáneo, "el acrecentamiento y el ensanchamiento de la conciencia es en sí beatitud". La prueba de que esa interpretación es acertada, la suministran, si no nos equivocamos, aquellas obras teatrales que, como "Cymbeline" de Shakespeare y "Nathan" de Lessing, producen sobre nosotros un efecto análogo a formidables tragedias, sin que contengan un fondo trágico en la acepción usual de la palabra.

3. Aunque de esta suerte es posible que Aristóteles haya tomado una parte por el todo, el fenómeno concomitante por el principal, no por eso es menos digna de admiración su profunda visión psicológica. Mas precisamente en este punto nos aguarda una formidable sorpresa. Por asombroso que sea el hecho de que tan temprano y tan insistentemente se haya descubierto y puesto de relieve que la catarsis es uno de los ingredientes del efecto artístico, apenas lo es menos que no la encontremos allí donde desempeña el papel más importante: en la creación artística misma. Nada más corriente para nosotros que considerar la poesía lírica bajo el punto de vista de la autoliberación del poeta. Ni la más leve sospecha de eso hallamos en el Estagirita. Sin embargo —cabría replicar—, si estamos familiarizados con este punto de vista, lo debemos a las autoconfesiones de Goethe, y sería injusto que una idea adquirida tan tarde se echara de menos en el primer pensador que dedicó una atención constante a la filosofía de la poesía. Mas esta salvedad, a pesar de su buen fundamento, no agota todo el asunto, pues Aristóteles no sólo desconocía totalmente la autoliberación del poeta, sino que prescindió casi en absoluto de todo el género poético al

cual esa autoliberación imprime su sello. No sería excesivo afirmar que Aristóteles era insensible a la poesía lírica. Pero la afirmación suena tan audaz, la cuestión es tan importante y tan apropiada para penetrar hasta la más íntima entraña de la concepción aristotélica del arte, que nos parece oportuno detenernos unos instantes en el estudio de este asunto.

Puede extrañarnos que la poesía lírica no tenga lugar asignado en la clasificación de la poesía, pero esta circunstancia no es de importancia necesariamente decisiva, pues nada tendría de imposible que el poema destinado al canto y compuesto siempre musicalmene por los poetas anteriores, se incluyera simplemente en la música y quedara abarcado por este concepto más amplio. Pero tampoco esta hipótesis resuelve la dificultad con que aquí nos enfrentamos: la de que no se hable en absoluto de la lírica. Las pocas excepciones de la regla son sin duda indicadas para confirmarla. Aristóteles conoce y menciona algunas subespecies de la rama poética en cuestión, pero ¿cómo y dónde? En la parte histórica de sus exposiciones y a modo"de etapas previas y arranques para géneros de nivel más elevado, menciona "himnos y cantos de alabanza", no menos que "cantos de invectiva". Otra excepción, tal vez más notable aún, la constituye la semilírica y semidramática ditirámbica, que no fué omitida en la enumeración y luego se menciona también algunas veces. Aun en los pasajes en que los medios decorativos del discurso se distribuyen entre las distintas clases de la poesía de gran estilo, no sale totalmente desairado el ditirambo; en cambio, ni una sola palabra para la poesía lírica propiamente dicha. Únicamente en el comentario de errores artísticos reales o pretendidos se halla una sola observación lingüística, que con cierta verosimilitud se ha referido a un verso de Píndaro. Por último, el mismo silencio observa la "Retórica" en aquellos pasajes en que pasa revista en distintos géneros poéticos a diferentes formas de proemio. ¡De nuevo aparece el ditirambo, de nuevo faltan las obras aun de los maestros de la lírica griega!

4. Ese silencio no es un fenómeno aislado. Al hecho ne-

gativo corresponden otros positivos de fuerza demostrativa casi mayor aún. La acertada "reproducción" de algo objetivo: tal es para el autor de la "Poética" el principio y fin de todo cultivo del arte, pues casi coloca al frente de su empresa la teoría de la "estructuración del argumento". ¿Cómo podía, pues, hablar propiamente de argumento ante una invectiva de Arquíloco, un canto de amor de Safo o un poema libatorio de Anacreonte? Precisamente desde el principio, la mirada de nuestro filósofo está cautivada por la épica y la tragedia, que forman el asunto del libro primero de la "Poética", mientras que el libro segundo, que se ha perdido, estaba dedicado al segundo género teatral importante, la comedia. Sea como fuere, se considera que la misión de todo el arte de las musas consiste en exponer, no sólo "acciones", sino también "sentimientos y emociones"; pero aun esa exposición dista mucho de ser una autoexposición. Así se desprende con la máxima claridad en aquellos pasajes en que se examina la inspiración poética, que se reduce a dos tipos fundamentales. La poesía es cosa de temperamentos en parte dotados de insólita inteligencia, en parte de inaudita vehemencia. Si la "ágil adaptabilidad" del primer tipo es lo que le permite adentrarse con facilidad en la exposición de las emociones requeridas por el asunto de la poesía, el segundo tipo lo logra gracias a su falta de firmeza interior, a su propensión al "éxtasis". En el primer caso es el intelecto "genial" el que sabe orientarse con facilidad; en el segundo es la plétora de sentimiento lo que le permite entregarse al asunto. Ni remotamente se piensa en una autoexposición, en un desbordamiento de las propias sensaciones y emociones. Nosotros estamos acostumbrados a buscar las fuentes de no pocas creaciones aun dramáticas, por ejemplo: de Tasso o del Fausto, en las vivencias íntimas del poeta; este punto de vista es totalmente ajeno al Estagirita, que a duras penas habría logrado siquiera comprenderlo, pues con él lo dramático se reduce a algo lírico, el tipo de poesía pragmático u objetivo a uno subjetivo.

Y, como vimos ya, el autor de la "Poética" no sentía la

poesía subjetiva. No pasó mucho tiempo sin que aumentara el prestigio de este tipo de poesía. Ya entre los discípulos de Aristóteles, hubo dos, Camaleón y Dicearco, que tratando monográficamente poetas líricos demostraron el alto aprecio que les merecía esa rama artística. Por la misma senda se lanzaron los grandes jueces artísticos de las épocas alejandrina y greco-romana. Dionisio de Halicarnaso, por ejemplo, analiza a fondo una oda de Safo. ¡Cuán diferente el Estagirita, que sólo cita a los líricos como testimonios de acontecimientos históricos, como protagonistas de anécdotas, como autores de frases ingeniosas y profundas y a lo sumo como modelos para el empleo de recursos retóricos, mas ni una sola vez con respecto a las doctrinas y normas de la poética! Ahora se conquista para la lírica y sus adalides la plena equiparación de derechos con las demás ramas poéticas y sus corifeos. Si no se la concedió ya Aristóteles, es porque éste estaba dominado por un prejuicio: su concepción preponderantemente intelectualista del arte. Tanto es así que llega al extremo de poner en primer plano entre los efectos del arte aquellos que menos tienen que ver con el sentimiento y la fantasía. En un pasaje decisivo reduce palmariamente la afición al arte al amor por el saber, diciendo que "se examinan con agrado las imitaciones porque de ellas se saca una enseñanza y se obtiene una averiguación combinada de lo que cualquier cosa significa; por ejemplo: en un retrato, que éste es precisamente tal". Y del mismo modo que en la concepción del goce artístico, el "hombre de entendimiento" —para emplear la afortunada expresión de Schiller— se revela asimismo como tal en el juicio de la creación artística misma. Así, sobre todo, cuando investiga la jerarquía de valores de los distintos elementos integrantes del género poético que él considera el más elevado, a saber la tragedia, en la cual se atribuye la preeminencia a la "trama" o "estructuración de hechos", o sea a aquel elemento que es producto exclusivamente de la inteligencia artística.

5. De lo que podríamos calificar de triple raíz de la creación artística: amor a la belleza, afán de liberar el espí-

ritu y afán de estructuración, nuestro filósofo prescinde de la segunda y sólo dedica una atención especial a la tercera, considerándola exclusivamente como afán de imitación. En cuanto al concepto de belleza, sigue la senda trazada por su maestro (cf. II, 595, también 368), quien por vez primera había sacado a la luz las sensaciones estéticas elementales. También logra deslindar lo bello de su anterior amalgama con lo útil, y lo logra en proporción mucho mayor aún que con respecto a lo bueno. Como elementos de la belleza menciona (en la "Metafísica") "el orden, la proporción y la limitación", y asimismo (en la "Poética") un tamaño mediano, igualmente alejado de la minucia y de lo "inabarcable"; entre los factores de la creación y goce artísticos aparece también el para nosotros "innato sentido de ritmo y armonía". Frente a esos comienzos de una filosofía de lo bello está la intensa acentuación del afán de imitación, o elemento mimético, de la creación artística, que para los griegos antiguos estaba prefigurado por la disposición de su pueblo a una contemplación meridiana y a una configuración plástica. Mas lo exclusivo de esa acentuación no podía menos que reducir considerablemente el campo visual estético del Estagirita.

Entre el requisito de la fiel imitación de la naturaleza y el de la belleza de la representación —¿qué proporción debía haber? Como nos enseñan no pocas manifestaciones del Estagirita, parece que la última había de tener siempre la preferencia. El poeta debería "hacer como los buenos pintores de retratos que hacen la imagen semejante y al propio tiempo la embellecen". Con expresión de aprobación se cita la frase de Sófocles de que "él describe los hombres como deberían ser, y Eurípides como son". Al que reprocha a Zeuxis "que pintó hombres como no puede haberlos en la realidad", se le replica: "pues eso es lo mejor, ya que el ideal tiene que superar la realidad". De ahí que siempre se conceda la preeminencia a lo más elevado, más perfecto, más bello. Mas este requisito no se funda nunca en principios ni se infiere del fin supremo de la creación artística, pues como tal se considera más bien siempre la nimesis o imitación: el re-

quisito de belleza se impone, como acabamos de ver, con gran insistencia, pero a remolque y ocasionalmente, casi podríamos decir que de contrabando. ¿Quién discutiría que en este punto la doctrina aristotélica del arte incurre en contradicción? Y sin embargo: no cabe duda de que su autor acertó mejor haciéndolo así que si se hubiera atormentado tratando de obtener un concepto de belleza coherente para colocar al frente de sus deducciones la abstracción así lograda, que difícilmente habría sido un acierto y con toda seguridad habría resultado poco productiva a causa de su contenido demasiado pobre.

6. Pero hora es ya de que nos acordemos de las excelencias indiscutidas, espléndidas, de la "Poética". Estas deben buscarse de preferencia allí donde en general cabe hallar la fuerza de ese gran talento: en la maestría de la clasificación, en la libertad, penetración y seguridad de la mirada. Unir lo homogéneo y separar lo heterogéneo aun allí donde resulta más difícil lograr aquella unión y esta separación a causa del aspecto aparente, de la tradición y del hábito —es cosa que Aristóteles sabe hacer como apenas otro, y en este punto alcanza la cumbre del verdadero genio ese espíritu que descolló sobre todo por su inmenso acervo de saber y por la ágil adaptabilidad de su pensamiento. En consecuencia, le estaba reservado liberar el concepto de poesía del atributo extrínseco de la forma versificada, e incluir en él diálogos de estructura artística, como los platónicos, con méritos no inferiores a los cuadros de costumbres, redactados en prosa, de autores como Sofrón y Jenarco (cf. II, 280s.). No hubo en la antigüedad error más difundido ni más obstinadamente sostenido que la confusión, o por lo menos la amalgama, entre la poesía, por una parte, con la moral, y, por otra, con la ciencia. Es difícil asignar al autor de la "Poética" un galardón más alto que la segura firmeza con que procedió a eliminar toda confusión entre esos límites, sin perder jamás de vista el valor específico de una composición poética y enseñando a prescindir tanto de la poesía moral como de toda la que perseguía fines didácticos. Del

mismo modo que reconoce como obra de arte a alguna que carece de la forma versificada, sabe alejar de los dominios de la poesía una obra didáctica revestida con el adorno del verso: "Homero y Empédocles no tienen de común más que la métrica". En antítesis fuertemente acentuadas opone la valoración moral a la estética. Si para aquélla todo es la intención y nada la ejecución, para ésta ocurre todo lo contrario: en el arte no cuenta la intención, la ejecución lo es todo. Aristóteles era poco propenso a disculpar la falta de condiciones artísticas en atención a las intenciones del artista, aunque fueran éstas las más nobles y sublimes, al igual que, por otra parte, todo el saber y toda la erudición le parecen triste sucedáneo para la inspiración específicamente artística. Así puede deducirse con rigurosa argumentación de una enjundiosa frase de la "Poética". "En el arte se trata exclusivamente de poder, como indica ya la palabra" (*) —esta sentencia de Schopenhauer habría podido servir de lema a la "Poética".

La sagacidad para lo esencial se hace patente tanto en el rigor con que se agudizan las normas sacadas del propio asunto como en la flexibilidad con que se sacrifica una regla cuando infringiéndola se gana más para la poesía que observándola rígidamente. Aristóteles llega al extremo de recomendar al poeta que peque contra la fidelidad a la naturaleza si de esta suerte puede lograr un efecto más intenso que de otro modo. "Se cometió una falta, pero se cometió con razón" —hasta tan radical extremo se formula el principio que acabamos de exponer. Vale la pena recordar en este orden de cosas el antiguo error que atribuía a Aristóteles la minuciosa regla que obligaba al poeta dramático a someterse a las tres unidades. En realidad, Aristóteles sólo exigió la unidad de acción, pero la exigió con todo rigor y para obras poéticas de toda clase, para las épicas no menos que para las dramáticas, sin conceder siquiera que pudiera

(*) El sentido de esa sentencia se aclara para el lector hispanoparlante teniendo en cuenta la semejanza entre las palabras alemanas "kunst" (arte) y "können" (poder). *[N. del T.]*

sustituirse por la unidad del personaje, del protagonista de la composición. En cambio, no ordenó la unidad de tiempo, sino que se limita a presuponerla tácitamente, porque constituye la regla predominante en el teatro antiguo, raras veces infringida y menos aún más allá de muy reducidos límites; lo mismo cabe decir de la unidad de lugar que, dicho sea de paso, no aparece mencionada con una sola palabra en la "Poética".

7. ¡La estricta unidad de acción! A ella y a su eficiencia poética vuelve a referirse constantemente Aristóteles. Para que el creador la tenga presente sin desviarse, para que no se pierda en lo accesorio, indispensable sobre todo en la épica, y no considere que su esplendor y encanto pueda suplir la falta de asunto principal —para ponerle en guardia contra semejante error, se recomienda al poeta que ante todo desprenda el núcleo de su obra de todos los aditamentos y se lo represente claramente ante sus ojos. Como ejercicio previo a este efecto, le conviene efectuar un análisis de esta índole en composiciones ya existentes, ofreciéndosele al efecto algunas muestras. Lo esencial del argumento de Ifigenia, por ejemplo, era lo siguiente: "Una muchacha fué sacrificada, pero sin saberlo ella fué llevada a otro país donde existía la costumbre de sacrificar a la diosa del país a los extranjeros que llegaran. La muchacha acabó siendo la sacerdotisa de la diosa, y al cabo de un tiempo llegó al país su hermano; no interesa al asunto la causa de su llegada ni la finalidad con que el oráculo lo mandó allí. Apenas llegado lo apresaron y estaba a punto de ser sacrificado cuando se produjo el reconocimiento". Una cosa parecida ocurre con el núcleo esencial de la Odisea, aun siendo tan vasta: "Un hombre permanece largos años solitario en el extranjero; entre tanto, en su patria se consume su patrimonio y se atenta contra la vida de su hijo; por fin regresa, arrastrado por la tempestad, es reconocido por algunos y así decide el ataque que provocará su salvación y la pérdida de sus enemigos".

¿Cómo iba a atenerse inquebrantablemente al material tradicional, procedente de la leyenda heroica y de la histo-

ria, el filósofo para quien la hija de Agamenón, el más poderoso de todos los príncipes griegos, era simplemente una "muchacha", y Ulises no era un héroe ni un formidable luchador ante Troya, sino simplemente un "hombre"? También los asuntos conocidos —así dice su certera objeción— son "conocidos sólo por pocos, y no por eso dejan de deleitar a todos". No debe sorprendernos, pues, verle confesar su creencia de que la tragedia es susceptible de ulterior desarrollo, palabras que difícilmente pueden referirse más que al drama burgués, a la sazón inexistente, como no fuera en gérmenes muy esporádicos.

De ese relativo menosprecio de lo tradicional, de la realidad cotidiana o por lo menos tenida por verdadera, hay sólo un paso a aquella frase famosa que tanto satisfacía a nuestros clásicos: "La poesía es un asunto más filosófico y más serio que la historia". El mismo autor de la "Poética" nos proporciona la fundamentación de esa sentencia que suena a paradójica. "Pues aquélla —prosigue— se ocupa más de lo universal, ésta de lo individual. Es un universal que quien sea de tal o cual índole haga o diga tal o cual cosa por necesidad o por naturaleza; y a eso tiende la poesía aunque dé nombres (individualizadores) a sus personajes. Pero el individuo es lo que hizo o sufrió un Alcibíades". Tal vez podríamos ampliar esa idea diciendo: El poeta, que debe ser un profundo conocedor de la naturaleza humana, traza una cadena causal pura: el efecto de los acaecimientos externos sobre el alma del que obra, y las ulteriores reacciones y efectos recíprocos que resultan de aquél, que a su vez se convierte en causa; la realidad del hecho, en cambio, altera constantemente este proceso normal y en vez de una serie causal, que se desarrolla con estricta sumisión a leyes porque está aislada, hace intervenir el azar, o sea, el enlace de una serie causal con muchas otras. El héroe de la poesía apura hasta lo último los frutos de su obrar, de su buena o mala estrella. En el mundo real, un ataque de apoplejía puede interponerse entre el acto más grávido de consecuencias y sus resultados. Tal vez Tell no dé en la manzana, tal vez Romeo

se caiga de la escalera de cuerda. Por último, la predilección de la poesía antigua por los caracteres típicos, imprimía a esa sentencia una medida de verdad mayor aún de la que puede tener para nosotros. Como la poesía moderna trabaja a menudo con caracteres complicados, de gran desarrollo individual, se aproxima de nuevo a la índole compleja de la vida real cuyas leyes ofrecen, por consiguiente, menor visualidad.

8. Sin embargo, la amplitud y grandeza del panorama no impiden la amorosa profundización en los detalles. La "Poética" está llena de lo que podría calificarse de sabiduría de taller, de alusiones y observaciones técnicas muy reveladoras, procedentes de una admirable amplitud de experiencia. Es posible que el autor dispusiera de la asistencia técnica de un especialista, a quien probablemente podemos identificar con un discípulo, prematuramente fallecido, a quien el maestro estimaba mucho: el retórico y poeta trágico Teodecíes de Faselis. Nuestros lectores podrán hallar en el libro mismo aquellos detalles sumamente atractivos gracias a la exactitud con que los hemos familiarizado con la estructura y disposición de la obra.

La introducción de la obrita tiene por objeto deslindar la poesía del grupo de artes de las musas afines a ella. Sigue luego la clasificación del arte poético en subclases. A continuación el estudio genético de éstas o, por lo menos, de los géneros poéticos reconocidos por Aristóteles. A través de éstos va trazando imperceptiblemente el camino hacia la determinación de su jerarquía y del orden sucesivo por ésta impuestü para el tratamiento de esos tres géneros principales : tragedia, épica y comedia. La investigación de la tragedia lo lleva a distinguir sus elementos integrantes (internos) y, en relación con eso, su orden jerárquico. Este determina el orden en que sucesivamente los examina. En primer lugar, de acuerdo con la importancia preeminente que le reconoce el Estagirita, el "argumento", que trata con gran detalle. Sigue el comentario del segundo elemento integrante principal: los "caracteres". Luego se altera notablemente el

orden de la exposición. El autor vuelve a uno de los ingredientes del argumento: el "reconocimiento". Sin duda ese apartamiento del rigor metódico sólo tiene una explicación: es un apéndice que el expositor agregó con motivo de una repetición de curso y que al redactarse las lecciones no fué colocado en el sitio que le correspondía. Sigue una larga serie de alusiones y observaciones que en parte se refieren al proceso de creación del poeta trágico y en parte revelan la intención de despachar el estudio de la tragedia para seguir tratando solamente de dos de sus seis elementos integrantes (la "reflexión" y la "dicción"). Hay dos elementos integrantes (el "aparato escénico" y la "composición cantada" de las partes del coro) que sólo se mencionan para no omitir nada, pero, a pesar de su "encanto arrebatador" y de su gran importancia como "aditamentos de aliño", son relegados al lugar más subordinado. La realización de ese propósito se hace de suerte que la "reflexión" se asigna a la jurisdicción de la retórica, mientras que la "dicción" es estudiada en forma que provoca el asombro del lector, y no sólo por su excesiva amplitud, pues, aun prescindiendo de ésta, puede causar gran extrañeza que el autor trate este elemento integrante de la tragedia, y sólo éste, en un lugar en que la incorporación posterior de la larga serie de observaciones dispersas que acabamos de mencionar, anunciaba ya su deseo de terminar la doctrina de la tragedia. Las dos cosas están estrechamente relacionadas, y la relación es la que a continuación indicamos.

La lingüística apenas había salido de sus comienzos en esa época (cf. I, 492*ss.*; también II, 590). No ofrecía materia suficiente para un tratamiento aparte. No es de extrañar, pues, que el gran polígrafo aprovechara la primera oportunidad para exponer algo de lo que él tenía que decir sobre este asunto. Esa ocasión se la ofrecía la necesidad de pronunciarse sobre los requisitos del lenguaje poético. En sí, el espíritu sistemático del Estagirita se resistía también a dar por estudiados los medios de la expresión poética sin haber examinado previamente los de la expresión lingüística

en general. Por consiguiente, lo primero que había que hacer era separar las distintas partes del discurso o clases de palabras. Mas ese camino conduce, por una parte, hacia abajo, hacia la sílaba y hacia el fonema, y, por otra, hacia arriba, hacia el discurso o combinación de palabras. (Las observaciones sintácticas correspondientes se reservaban para la "Retórica".) De ahí la gran extensión de esos capítulos del lenguaje y también el inesperado lugar que ocupan. En realidad, éste fué elegido muy atinadamente. En cualquiera de los lugares anteriores, la enorme extensión de esos capítulos habría perjudicado sensiblemente la proporción de la exposición. Pero había una circunstancia que pesaba más aún. La "dicción" puede ser en todo caso, como la califica Aristóteles, "elemento integrante" de la tragedia; pero con la misma razón puede considerársela elemento integrante de la épica o de cualquier otro género poético. De ahí que fuera un expediente sumamente feliz la colocación de la pieza al final de la parte que trata de la tragedia y, por consiguiente, inmediatamente antes de comenzar el tratamiento de las demás clases de poesía, en primer lugar el de la épica. No menos meditada es la disposición de los últimos capítulos. Dos de ellos están dedicados a la épica en sí; el penúltimo estudia el tema de los "problemas y soluciones", cuya materia está tomada, si no exclusivamente, por lo menos en su mayor parte, de la poesía heroica, pues son las epopeyas ejemplares de Homero aquellas en que desde antes estaba acostumbrado a ejercerse la sagacidad del crítico y exégeta. A veces, siguiendo el caprichoso hilo del arte de la discusión sobre asuntos poéticos, se obtienen también resultados fundamentales, que se aplican a la tragedia no menos que a la épica. Como conclusión se procede a la comparación entre las dos únicas clases de poesía estudiadas en el libro primero, destinada a corroborar definitivamente la preeminencia de la tragedia con respecto a la epopeya, ya anteriormente insinuada a saciedad.

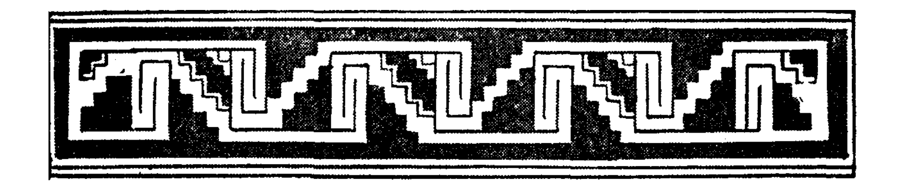
9. Dos razones para esa preferencia son ilustrativas y convincentes: la vigorosa concisión y la positiva vivacidad

del drama. Aristóteles considera el valor de esa "realidad" tan elevado que alaba a Homero "por haber sido el único que no ignoró lo que tiene que hacer el poeta en propia persona... Los demás (poetas épicos)... sólo exponen lo individual y en casos aislados, mientras que Homero, tras breve introducción, hace aparecer en seguida a un hombre, a una mujer o a cualquier otro ser", etc. En eso sigue el Estagirita la senda de su maestro, que en la "República" tributa el mismo elogio al "Poeta" y recuerda los discursos de Crises y Agamenón casi al principio de la Ilíada. "En propia persona —así expone Aristóteles la idea— tiene que hablar el poeta lo menos posible, puesto que de lo contrario no sería un expositor imitativo". Naturalmente, todo eso no puede tomarse al pie de la letra, pues como semejantes episodios dramáticos en que los personajes de la epopeya son introducidos haciéndoles hablar a ellos mismos, ocupan sólo una parte de las dos epopeyas homéricas, el autor de la "Poética", de haber procedido con todo rigor, solamente en esta proporción limitada hubiera debido reconocer aun a Homero como "expositor imitativo"; no así en lo demás, con lo cual tampoco lo habría reconocido como poeta. Pero es evidente que su intención era insistir en una diferencia de grado, y lo hizo en forma que resulta exagerada.

El desarrollo de esa tesis, la demostración de la preeminencia de la tragedia con respecto de la epopeya, no deja de ofrecer ciertas violencias simplistas, como ya tuvimos ocasión de anticipar (cf. pág. 159). Así, pretende que una de las ventajas de la tragedia es que pueda emplear el metro de la epopeya —en realidad, caso excepcionalmente rarísimo—, mientras que ésta sólo puede utilizar el hexámetro. En todo caso, eso no es más que un argumento parcial de una argumentación mucho más vasta: que la tragedia posee todo lo que es propio de la épica, y la aventaja por su mayor cantidad de recursos artísticos. Contra esa aserción levantó ya la estética de los epicúreos una objeción bastante bien meditada, que al propio tiempo afecta a una deficiencia innegable, aunque no muy profunda, de la doctrina aristotélica

de la poesía. Aristóteles consideraba que el objeto de toda clase de poesía eran "actores", y por tales entendía sólo a hombres, como demuestra la clasificación que sigue inmediatamente de esos seres que actúan en "nobles" y "comunes", en personajes que corresponden al nivel moral medio, o se hallan por encima o por debajo de él. ¿Qué se hace entonces —preguntó ya el epicúreo Filodemo— con los objetos naturales y los procesos del mundo exterior, con los dioses (sobrehumanos) y los animales (infrahumanos)? — materiales que pueden considerarse casi como ajenos al drama, preferido por el Estagirita, pero que son perfectamente idóneos para la épica. Entonces, la relación que realmente resulta, es exactamente la contraria.

Tiempo ha que habíamos perdido de vista al erístico Aristóteles; aquí volvemos a encontrarlo, pues estamos a punto de entrar en uno de los principales campos de su actividad: el sector de la retórica.



CAPITULO XXXVI

ARISTÓTELES Y EL ARTE DE LA ORATORIA

ER maestro de la palabra y al propio tiempo realizar hazañas "intrépidas" era ya en la edad homérica un ideal que difícilmente tiene paralelo en la época primitiva de otros pueblos. La práctica del arte de la oratoria llegó a adquirir una importancia decisiva en las colectividades democráticas (cf. I, 428*s.*). Pero fué en la isla de Sicilia donde, antes de mediados del siglo V, la teoría de la oratoria encontró a sus primeros cultivadores en Córax y Tisias (cf. I, 268 y 269). Nuestros lectores están familiarizados ya con Gorgias de Leontini (cf. I, 528), el hombre que trasplantó a Atenas el arte siciliano de la oratoria. Se redactaron en tan gran número manuales de este arte que se aplicó precisamente en este sentido especial un término general ("techne") que designaba artes y oficios de toda clase. La aversión que sentía Platón hacia esa antigua práctica de la retórica como seudo-arte, se nos hizo patente en el diálogo "Gorgias" dirigido principalmente contra ella (cf. II, 345*ss.*). Conocemos también perfectamente su ensayo de asentar sobre nuevas bases en el "Fedro" ese arte antes condenado en bloque y sustituir la rutina empírica por una construcción científica apoyada en la dialéctica y en la psicología (cf. II, 431*s.*), exigiendo, en consecuencia, que el orador estructurara el material científico en cuestión desde sus géneros más elevados hasta lo más pequeño y delicado

y poseyera asimismo una visión de conjunto, que descendiera hasta el individuo, sobre las cualidades psíquicas de los oyentes en que se pretendía influir. Aristóteles, que ya en su juventud había sido profesor de retórica (cf. pág. 29) y conocía tan bien aquella multitud de manuales que no vaciló en escribir un tratado resumido de la materia, dió cursos de arte oratoria durante su segunda estada en Atenas, consignándolos por escrito en una obra en tres libros, a cuyo contenido vamos a dedicar ahora nuestra atención.

2. Como motivo principal de los dos primeros libros (el tercero está consagrado preferentemente a la "dicción") podemos considerar el propósito de poner en práctica el ideal preconizado por Platón en el "Fedro". Nosotros compartimos también el juicio del más grande historiador de Grecia de que, de hecho, ese ideal es irrealizable, en parte por su elevación, en parte por las contradicciones intrínsecas de que adolece. Tener en cuenta todas las diferencias individuales de los oyentes, es cosa que el tacto del orador puede lograr casi con éxito; pero reunir en preceptos generales esa diversidad infinita, puede considerarse como imposible; además, el conocimiento perfecto del tema, muy por encima de las posibilidades del auditorio, pondrá una muralla poco menos que insalvable entre el orador y sus oyentes —argumento esgrimido también por George Grote con referencia a las aserciones de Platón en el "Gorgias". Mas, sea como fuere: Aristóteles creyó que podía aproximarse a ese ideal incorporando a su tratado de retórica capítulos de la Psicología y de la Etica descriptiva, sobre todo la doctrina de las emociones y una descripción de los tipos de carácter correspondientes a las distintas situaciones de la vida y edades. Nosotros no hemos alterado en lo más mínimo ese orden con el objeto de que nuestros lectores tengan un reflejo lo más fiel posible de la obra, cuyo contenido, por otra parte, no podemos reproducir sin acompañarlo de glosas críticas.

La retórica hace juego con la dialéctica. Ninguna de las dos está limitada por la especialización. Cualquiera es capaz de ejercitar hasta cierto punto tal o cual facultad; por

consiguiente, también debería ser posible investigar las causas de los que tienen éxito, y nadie discutirá que eso se debe a un arte. Los autores de tratados se ocuparon sólo de lo accesorio, no de lo principal, que es crear convicciones. Accesorio y trivial es provocar emociones, lo cual está expresamente prohibido a acusadores y defensores por la legislación de los estados bien ordenados, pues eso significaría quebrantar la ecuanimidad del juez de la cual quiere usarse. Lo único que puede hacer la parte litigante es demostrar la realidad o no realidad de una situación o hecho. Acerca de su cualidad, grande o pequeña, legal o ilegal, es el juez quien tiene que juzgar, hasta donde el legislador le haya confiado la decisión. Por lo demás, las leyes deberían confiar lo menos posible a la decisión de los jueces, y esto por dos razones: porque es más fácil dar con uno o pocos inteligentes (el legislador o los legisladores) que con muchos; porque el legislador juzga con larga reflexión y no de improviso, y, por último y principalmente, porque la ley decide en general y para lo futuro, no en especial ni para lo presente. En el último caso es fácil que influyan el amor o el odio y asimismo el interés privado, todo lo cual enturbia la facultad de juzgar. Como se ve, el discurso forense ha ido sustituyendo imperceptiblemente al discurso en general, si no de modo exclusivo, por lo menos en su mayor parte. En él se concentraron —nos dice el propio Aristóteles— los esfuerzos de sus predecesores, o sea —añade— en el sector menos inofensivo, pues quien juzga de cuestiones políticas, tiene que decidir únicamente sobre intereses propios y el juez sobre ajenos. (Cabría replicar que lo primero sólo es cierto en el caso de que la ciudadanía esté fuertemente unida y el interés que en cada caso se debate, fuera sólo un interés general y no de partido.)

3. Por consiguiente, el verdadero objeto de la retórica lo constituyen los medios de convicción, que a su vez son medios de prueba. Conviene estar familiarizado con ellos y poseer la facultad de demostrar también lo contrario para estar armado contra el abuso, y así se dispondrá de una fuerza defensiva más importante y más digna del hombre

que si se tuviera una gran fuerza física. Bien es verdad que las facultades oratorias pueden causar tantos daños como provechos si se abusa de ellas; pero ese inconveniente no es propio de ellas en mayor grado que de cualquiera de los demás bienes, con la única excepción de la virtud. En este punto, Aristóteles se pone de parte de Gorgias y Polo contra Platón (cf. II, 346) y al frente de una larga serie de escritores, sobre todo filósofos estoicos, epicúreos y escépticos, que no se cansaron de discutir el pro y el contra de esa cuestión.

La misión de la retórica no es convencer, sino percibir los medios de convicción existentes en cada caso particular. Los "medios de confirmación" se clasifican en "artísticos" e "inartísticos". Los primeros son los únicos que creamos nosotros; los demás, nos limitamos a aprovecharlos, tales como declaraciones de testigos, documentos contractuales, etc. Es curioso que en este pasaje aparezcan de nuevo, además de los medios de convicción referentes al carácter del orador, los fundados en las emociones de los oyentes, que al principio se rechazaron tan radicalmente. Se exigen del orador tres cosas: la capacidad de sacar conclusiones, la de juzgar sobre virtudes y caracteres y asimismo sobre emociones, qué es cada una de ellas, su modo de ser y los medios de provocarla. De esta suerte la retórica, que también cabría calificar de política (cf. pág. 262), se presenta como predilecta a la vez de la dialéctica y de la ética, puesto que quien interviene en las deliberaciones de que aquí se trata, el jurado y el eclesiasta, se considera "hombre de inteligencia llana" e "incapaz de llegar a comprender algo a base de diversas averiguaciones y sacar conclusiones demasiado extensas": de ahí que en este sector (el político-judicial, que cada vez va a colocarse más en el campo visual del autor) sean de utilidad las formas abreviadas y enérgicas de silogismo y asimismo de inducción, que son, por una parte, las conclusiones sacadas de razones de verosimilitud y de atributos (entimemas), y, por otra, el ejemplo. Esas conclusiones pueden ser indiscutibles o discutibles. Una conclusión indiscutible

sacada de atributos, es, por ejemplo: la siguiente: N.N. tiene fiebre, luego está enfermo; o bien: esta mujer tiene leche, por consiguiente ha alumbrado. En cambio, sería una conclusión discutible: N.N. tiene fiebre, pues respira dificultosamente, pues esa respiración dificultosa puede provenir también de otras causas (por ejemplo: de haberse esforzado mucho corriendo). El "ejemplo" podría utilizarse para demostrar que Dionisio de Siracusa aspira a la tiranía, pues pide una guardia personal, como antes que él hicieron Pisístrato en Atenas y Teágenes en Megara que luego aspiraron a la tiranía. Los entimemas se dividen en dos clases: los que se deducen de verdades universales, válidas para todos los sectores, y los que se deducen de proposiciones propias de sectores especiales, determinados, distinción destinada a allanar el camino para el tratamiento más extenso de que luego se hará objeto esta materia. Mas antes, el objeto de la retórica se analiza en sus tres géneros principales: el discurso deliberante, el forense y el de exhibición o adorno.

4. El discurso deliberante o político aspira una veces a persuadir, otras a disuadir; el forense sirve unas veces a la acusación, otras a la defensa; el de exhibición tiene por objeto, finalmente, un elogio o una censura. El primer género se ocupa del futuro, el segundo del pasado, y el tercero, aunque no exclusivamente (piénsese en los discursos necrológicos o conmemorativos), del presente. Para el orador de la primera clase, el criterio principal es lo útil (que él recomienda) o lo nocivo (contra lo cual advierte) ; intervienen otros criterios, tales como el de lo justo o injusto, o de lo loable o censurable. En el discurso forense, ocupa el primer lugar la cuestión de lo justo o injusto, siguiendo a remolque las demás cuestiones mencionadas. Por último, para el orador panegirista o detractor, está en primer término lo laudable o censurable. En el discurso forense, el defensor podrá no discutir que haya ejecutado el hecho imputado o causado los daños que se denuncian, pero sin duda jamás confesará su culpa (o, por lo menos, toda la culpa). El orador deliberante no concederá jamás que aconseje algo nocivo

o infructuoso, ni que pretenda disuadir de algo conveniente, por más concesiones que haga al adversario. Por fin, en los discursos de elogio o censura ocurre algo parecido con lo bello o moralmente bueno y su contrario. De todo eso se sigue que el orador debe tener preparadas proposiciones sobre lo posible e imposible, lo real e irreal, lo mismo en el pasado que en el futuro, etc. Asimismo, como muchas veces lo que se discute son matices de lo útil o nocivo, justo o injusto, bueno o malo, tanto en sentido absoluto como relativo, los oradores deberán tener también a su disposición proposiciones sobre la grandeza y pequeñez en general y en particular sobre lo que sea el bien o mal mayor, la culpa mayor o menor.

Como objeto de la deliberación, hay que poner de relieve primero lo contingente, a diferencia tanto de lo imposible como de lo necesario, y luego, dentro de lo contingente, aquello que depende de nosotros. Luego se rechaza repetidas veces y con energía el entrar en detalles de los objetos de deliberación, pues con ello se rebasan los límites de la retórica formal para invadir los dominios de las distintas disciplinas concretas, sobre todo de la política. Eso no impide que el autor se lance bastante a fondo en materia de discusiones políticas. Considera que sus objetos principales son cinco: impuestos, guerra y paz, defensa del país, importación y exportación y legislación. Se extiende sobre esos puntos, y, con motivo de la legislación, aborda temas que son ampliamente comentados en la "Política", tales como las distintas formas de organización política y la cuestión de lo que es providencial o funesto para cada una de ellas. En general, se exige del orador político la máxima amplitud de su panorama y un extenso conocimiento tanto de los hechos históricos como de los fenómenos coetáneos paralelos.

5. A continuación se pasa revista a los criterios anteriormente apuntados, siendo lo más notable en este pasaje el modo con que el autor de la "Retórica" se coloca la inmensa mayoría de las veces en el punto de vista de las opiniones corrientes, a menudo en peregrina oposición con sus propias doctrinas éticas. Parte del discurso deliberante o político, cu-

yo núcleo consiste en una persuasión o disuasión, enfocadas ambas a lo que conviene elegir o evitar, considerándose que lo que conviene es esencialmente la eudemonía o felicidad. Como elementos integrantes de la eudemonía se indican, de acuerdo con la concepción popular, los siguientes: buen linaje, posesión de muchos y buenos amigos, riqueza, hijos abundantes, vejez feliz, ventajas físicas de toda clase, prestigio, honor, buena suerte, virtud. De todo eso se habla, y en este punto demuestra Aristóteles una verdadera obsesión de clasificación y definición. Por ejemplo, la fortaleza física se define diciendo que es "la capacidad de mover a otro a placer", sin descuidar las clases de movimiento, a saber: el "tirar, empujar, levantar, apretar, sujetar". O bien: El apto para la carrera se define diciendo que es aquel "que puede lanzar las piernas de cierto modo y moverse rápidamente y tomar ímpetu". En medio de esas perogrulladas parece que el autor se burle de sí mismo cuando dice: "Pero para nuestro objeto no se necesitan esas menudencias".

Desde el estudio de los elementos integrantes de la felicidad, la investigación se vuelve hacia los criterios principales que interesan para el juicio de lo bueno y útil, tanto de los fines como de los medios. Sorprende encontrar de nuevo la eudemonía, bien es verdad que al frente de los bienes, pero entre ellos, y, además de ella, las virtudes, cuando precisamente para el moralista Aristóteles es "un obrar conforme a virtud". Quizá no deje de tener importancia para la técnica del arte de la oratoria el examen de los argumentos que en este sector cabe aplicar en caso de duda. Así, entre otros: bien es lo que costó esfuerzos y gastos a muchos. O bien: lo que muchos anhelan o se disputan. Esa visión panorámica de los criterios a base de los cuales puede recomendarse una cosa o acto cuyo valor no se comprende por sí mismo, es posible que de hecho conduzca a veces al orador por el camino más indicado para alcanzar su objetivo.

En lo que viene a continuación, se supone que haya coincidencia sobre la cualidad de un procedimiento o sobre el predicado que haya que aplicar a un hecho, pero discrepancia

en cuanto al más o menos. Entre muchas perogrulladas se encuentran también cosas interesantes, sobre todo al poner de manifiesto criterios opuestos. Cabría imponer mayor pena al instigador de una fechoría que a su ejecutor material, y también al revés. Podría considerarse más importante unas veces la rareza de una cosa y otras su valor de uso, con lo cual unas veces se declararía más valioso el oro y otras el hierro. Se podría dar a una cosa el aspecto de mayor extendiendo ante nosotros todas sus partes, y de menor reuniéndolas todas en su unidad.

6. Tras una digresión por el campo de la "Política" y después de remitir a ésta, les toca el turno al elogio y la censura, lo cual da ocasión a tratar de virtudes y vicios, de lo moralmente bello y feo. Y ciertamente con un doble propósito : para que el orador pueda alabar y censurar a otros como es debido y para que pueda darse a sí mismo el aspecto que acreciente la confianza del auditorio. Al tratar las virtudes, denominadas "facultades de obrar bien", se hace destacar aquí su aspecto social, pues todo se estudia, no desde el punto de vista del que obra, sino desde el del público. "En general, se honra a los valientes y justos porque la valentía en la guerra y la justicia en la paz son útiles a los demás". El comentario se desliza paulatinamente a un arte de la mistificación. Se tiene la impresión de hallarse de nuevo en los "Tópicos" (cf. págs. 65s.). A los fines del elogio lo mismo que de la censura, se recomienda equiparar a veces lo vecino a lo idéntico. Puede resultar conveniente presentar al cauteloso y reservado como intrigante, al candido como bueno, al lerdo como bondadoso. Cabe transformar en virtudes los extremos más viciosos. Es posible describir a los temerarios como valientes, a los pródigos como generosos, diciendo tal vez que si aquéllos ponen su vida en juego sin necesidad, tanto más lo harán si el honor lo exige, y que es natural que quien tiene una mano abierta para todos, la tenga con mayor razón para sus amigos. Asimismo cabe presentar lo casual como intencionado, y también transformar en algo próximo a una virtud noble lo que el auditorio tiene en aprecio. Todo eso

puede decirse lo mismo para los discursos de exhibición que para los políticos. Lo que en los últimos se recomienda, se da por obtenido en los primeros cuando se pronuncia un panegírico, y todo lo dicho del panegírico puede decirse de la invectiva con sólo invertir los términos.

7. El discurso forense, que comprende el de acusación y el de defensa, da pie a comentar los motivos del obrar injusto e indirectamente los móviles de toda acción. El obrar injusto, que significa "perjudicar voluntaria e ilícitamente" (aludiendo a una "ley" en el sentido más alto), presupone la voluntariedad de las acciones en cuestión. Esta se reduce a un "obrar no obligado y Consciente", las más veces también "deliberado". Se mencionan tres causas de obrar involuntario y cuatro de obrar voluntario: azar, naturaleza y violencia, por una parte, costumbre, reflexión, emociones activas y concupiscencias, por otra. Como fines del obrar voluntario se comprende lo bueno, o aparentemente bueno, y lo agradable, o aparentemente agradable, incluyéndose también en él la supresión o atenuación de males reales o aparentes y de lo real o aparentemente penoso. Como de lo útil ya se trató con motivo del diácurso deliberante, conviene hablar ahora de lo agradable, y por cierto que "de modo que no sea ambiguo ni demasiado sutil". En realidad, viene a continuación un tratado sobre el placer, cuyo contenido esencial hemos anticipado ya (cf. págs. 331s.).

Lo mismo que el obrar natural, se considera también placentero el meramente habitual. De ahí que la "representación", que es una "sensación atenuada", lleve anexos sentimientos de placer, aunque sólo se presenten en forma de recuerdos o de expectaciones. Y ciertamente no sólo de modo que lo sentido como placentero en el presente, produzca también este efecto retroactiva y prospectivamente, sino que también el sufrimiento pasado produce placer cuando se representa como superado. El placer concomitante a la ira, se funda en la anticipación de la revancha proyectada. También la mayoría de los apetitos van acompañados de cierto placer: el del recuerdo de su pasada satisfacción o el de la esperanza

de una satisfacción futura. Se recuerda también el placer de la tristeza. La pena que produce la carencia de algo en el presente se asocia al recuerdo de haberse poseído en otro tiempo. El placer de la victoria se persigue aun en la caza y en los juegos. En todas las actividades donde haya competencia, tampoco falta la expectación placentera de vencer o descollar. Sin duda procede de las profundidades de la experiencia propia la observación sobre las satisfacciones de la lucha dialéctica "para los en ella adiestrados y capaces". La fama y el honor nos inspiran la jocunda creencia de que poseemos realmente la excelencia que se nos atribuye; no es otro el efecto que sobre nosotros producen la admiración y el amor que nos manifiestan otros; de ahí la simulada admiración y simulada amistad del adulador. El volver a ver personas y cosas de valor nos concede al propio tiempo el placer proveniente de la variación y de la rareza del goce.

Sigue la satisfacción del aprender y maravillarse. Si el aprender se califica de "retorno al estado normal", será porque con esa expresión se entiende el sosiego del intelecto consiguiente a la inquietud del asombro, búsqueda y duda. El carácter placentero de la ostentación de buenas obras se atribuye simplemente a la satisfacción del "poseer" (aquello mediante lo cual se obra bien) y del "ser superior" (a aquel a quien se hace el bien). En esto no se agotan totalmente los meros sentimientos de simpatía, sino que en el fondo prevalece mucho más la concepción del obrar bien que ya conocemos (págs. 316s.). Merece llamar la atención sobre el hecho de que Aristóteles trate un problema profundamente en una ocasión y superficialmente en otra. Al igual que se caracteriza por su plétora de ideas, también a veces revela una falta de resistencia contra ideas defectuosas. También encuentro un rasgo de extravagancia en su tesis de que el amor propio procede del placer que nos causa lo semejante y afín, placer que llega a su punto culminante en las relaciones del hombre consigo mismo. También cabe calificar de capciosa la siguiente deducción: es placentero pasar por sabio, pues la sabiduría es un medio de dominar y nada proporciona mayor

satisfacción que el dominar. Cabría preguntar: ¿Para qué semejante rodeo si no toda sabiduría produce ese efecto y cuando habría bastado traer a colación el ya comentado placer que produce el "sobresalir"?

8. Después de los móviles del obrar injusto vienen sus sujetos y objetos. Son propensos a obrar injustamente aquellos que se creen capaces de poder hacerlo o que tienen perspectivas de que no se les descubra, o también, por último, aquellos cuyo castigo eventual es de prever que sea inferior al placer o ventaja de su mala acción. La exposición de esa idea nos ofrece no pocas observaciones sagaces, aunque entre ellas no falten otras capciosas. Proporciona una protección contra el descubrimiento la índole del sujeto opuesta a una acción punible; por ejemplo, la debilidad corporal de quien maltrata a alguien y la fealdad de un seductor de mujeres. Una protección así la ofrece, además de la clandestinidad de la acción, también su contrario, la notoriedad, pues como no se está preparado para ella, es más fácil que no se tomen las necesarias precauciones. El mismo valor tiene no poseer enemigos que poseer muchos. Los no odiados cuentan con que nadie estará en guardia contra ellos; los muy odiados, por el contrario, será difícil que nadie los considere capaces de atreverse a hacer nada a pesar de saber las precauciones que contra ellos se toma, y en su defensa invocarán esa improbabilidad. Mueve a obrar mal lo mismo el éxito frecuente que el fracaso sufrido a menudo. El primero da alientos, mientras el segundo constituye un incentivo para recuperar lo perdido. Se traza un paralelismo entre aquellos que salen ganando con la injusticia, o que sólo son censurados por su fechoría, y aquellos que, por el contrario, reciben cierto elogio por su mala acción (como los que vengan a sus padres), si el castigo no es deshonroso sino que consiste en el pago de una multa, en destierro u otro semejante. Las dos cosas constituyen un incentivo para hacer el mal, no sólo para los mismos caracteres, sino aun para caracteres opuestos. Los de voluntad débil y los de voluntad fuerte serán llevados a obrar injustamente por móviles de índole opuesta; aquéllos

por las perspectivas de un goce o beneficio próximo, éstos por las de un beneficio y provecho tardíos y duraderos. La alta estimación y su contrario pueden producir el mismo efecto, pues el que goza de gran estimación, creerá que difícilmente habrá quien le impute la fechoría, mientras que al despreciado le tiene sin cuidado que lo desprecien más aún.

También en el tratamiento de los objetos del ataque reaparece la misma inclinación a jugar con antítesis. Se ataca con gusto a los que están muy lejos y a los que están muy cerca, a éstos considerando que se obtendrá pronto un beneficio, a aquéllos pensando que el castigo tardará mucho. Objetos propicios de un ataque son los confiados, los atolondrados y los perplejos, que procuran eludir conflictos. Los que jamás fueron atacados y los que lo fueron a menudo, se distinguen igualmente por su falta de precauciones; aquéllos porque nunca hicieron esa experiencia, éstos porque no cuentan con que vuelvan a hacerla en seguida. (En este pasaje cabe hablar de afición a la paradoja, pues por cada robado que se diga: no volverán a robarme tan pronto, habrá diez que con el daño sufrido se pondrán sobre aviso). Siguen los calumniados y los fáciles de calumniar porque no les gustan los pleitos y las más veces no tienen éxito en ellos. En peregrina asociación aparecen los amigos y los enemigos. Se perjudica a aquéllos con gusto, a éstos con facilidad. Luego vienen los que no tienen amigos, los inhábiles y los demasiado atareados, que sienten horror por los pleitos, por lo que no es difícil persuadirlos para que transijan. Sentimos inclinación a cometer una injusticia si con ella nos ganamos las simpatías de aquellos de quienes dependemos. Además, es difícil que la injusticia se considere tal si fué precedida de pelea y discusiones desagradables. No es distinto lo que ocurre cuando la misma injusticia nos amenaza de otro lado y nos limitamos a anticiparnos a ésta. Asimismo cuando, según la frase del tirano Jasón de Fere, "un poco de injusticia nos proporciona los medios para hacer mucho bien". Termina con los casos de carácter más trivial como la injusticia general o la que se comete muy a menudo (cabría pensar en el contraban-

do en pequeña escala), el hurto de objetos difíciles de identificar y los daños cuyas víctimas preferirán que no se hagan públicos.

9. De modo comparable a los capítulos lingüísticos de la "Poética" se añaden a la "Retórica" secciones correspondientes al derecho penal. También existe en este caso el propósito de tratar de paso, bien que sumariamente, una disciplina que todavía no está muy desarrollada. Prescindiremos de las distinciones, que ya conocemos (cf. pág. 355) entre el derecho "escrito" y el "no escrito", al que se añade el derecho universal o natural, más extenso que éste último, y también de la distinción entre la acción voluntaria y la involuntaria (cf. págs. 270 y 285). Aristóteles quiere establecer una rigurosa distinción entre la cuestión relativa al hecho y la relativa a la culpa: también en este sector impone definiciones más exactas, como por ejemplo: la sustracción no es hurto todavía; para que lo sea se requiere que haya un perjudicado y que el que la comete se apropie del objeto. Además quiere que se haga una distinción entre las proezas que ocasionan "un mérito extraordinario" y el cumplimiento de los deberes legales. Trata muy detenidamente la "equidad" (cf. páginas 286s.), destinada a llenar lagunas de la ley en parte intencionales, en parte no intencionales. Su conclusión es la siguiente: "Asunto de la equidad es fijarse, no en la ley, sino en el legislador, no en su palabra, sino en sus ideas, no en el hecho, sino en la intención, no en la parte, sino en el todo, no en la condición presente del delincuente, sino en la duradera..." Observemos de paso que el sentido estrictamente jurídico que debemos a la educación romana, era evidentemente tan ajeno al Estagirita como a sus contemporáneos. Nada indica que Aristóteles desaprobara —antes bien hay varios indicios de lo contrario— el uso que tan frecuentemente aparece en los discursos forenses áticos de hacer influir indebidamente en un caso singular la consideración a toda la vida y muy especialmente a la conducta política del acusado.

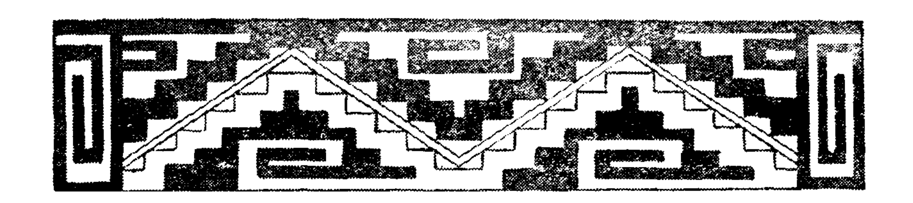
Corresponde también a este orden de cosas el comentario de la magnitud de la culpa y de los distintos modos de aqui-

latarla. Un criterio es el siguiente: un acto malo resulta tanto peor cuanto mayor sea la injusticia de que proceda. En consecuencia, puede darse el caso de que una mala acción insignificante desde el punto de vista material (por ejemplo un hurto en un templo), sea gravísimo. Hay otros criterios tales como la cuantía del daño causado, la imposibilidad de su total restauración, la magnitud de los efectos (como cuando, por ejemplo, el damnificado se suicida por desesperación), luego lo inaudito del delito y también, desde luego, lo contrario: que se cometa con frecuencia. También se tiene en cuenta la brutalidad de la fechoría y su preparación largamente premeditada, no menos que el lugar donde se comete —por ejemplo: el perjurio cometido en la sala del tribunal— y, por último, la ignominia del hecho y aun la persona contra quien se comete cuando ésta, por ejemplo, había sido un bienhechor del delincuente. Una infracción de la ley no escrita puede resultar más culpable —añadamos que apelando a un sofisma—: "Pues honrar una ley que no lleva aparejada sanción, es mérito muy elevado; por consiguiente, su infracción resulta tanto más culpable". Pero también es lícita la conclusión opuesta: "Aquel que no retrocede ante el temor del castigo ¿cómo se abstendría de cometer una mala acción sabiendo que no ha de ser castigada?" Como se ve, el didáctico volvió a ser sustituido pronto por el dialéctico; en lo sucesivo éste se queda dueño del campo en las instrucciones que da sobre el uso de "los medios de prueba inartísticos", mencionándose entre éstos los textos legales, las declaraciones de testigos, los contratos, las confesiones arrancadas por medio de tormento y los juramentos de las partes.

10. Nos limitaremos casi exclusivamente a la interpretación que ha de darse a las leyes en la sala de deliberaciones y del tribunal. Lo primero que conviene hacer es impugnar la aplicación de leyes que se opongan a la causa que nosotros sustentamos. En primer lugar figura una recomendación bastante bien fundada: hay que preguntar si la ley no está caducada, si las circunstancias que determinaron su promulgación, no pasaron ya. Resulta bastante anodino el consejo de tener

en cuenta si la ley que se invoca contra nosotros, no adolece de contradicciones internas o se opone a otra ley que goce de gran predicamento. Mucho más discutible es la interpretación evidentemente arbitraria que se pretende dar al voto formulado en el juramento de los jurados de juzgar "según su mejor saber y conciencia": esa fórmula debe interpretarse en el sentido de que los jurados deben prescindir totalmente de la ley escrita. Así se hace considerando que frente a la variación de la ley escrita está la existencia inalterable de la equidad y del derecho universal o natural. Es más aún, puede llegarse a afirmar que la ley escrita no es ley, pues no cumple la misión requerida de una ley; el juez se parece al que examina si una moneda es buena: lo que le incumbe en este orden de cosas, es distinguir lo auténtico de lo falso. También es asunto del hombre mejor honrar la ley no escrita.

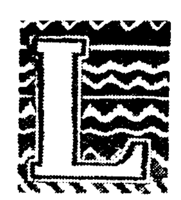
La cosa presenta un aspecto totalmente diferente cuando la ley escrita favorece nuestra causa. Entonces hay que dar una interpretación muy restringida a la mencionada fórmula. Se pretende que no da derecho a juzgar contra la ley, sino que sólo puede servir de amparo en el caso de que por conocimiento insuficiente de la ley se nos acuse de perjurio. Con particular frialdad se trata de los contratos. Cuando resulten favorables a nuestra causa, podemos jugar el siguiente triunfo: "La misma ley es un contrato; quien impugna la fidelidad a un contrato, impugna la fidelidad a la ley". Mas en caso contrario podemos exclamar: "Qué extraño que pensemos que podemos negar obediencia a las leyes cuando no se hicieron bien y sus autores se equivocaron, y, en cambio, consideremos que es preciso acatar ineluctablemente los contratos".



CAPÍTULO XXXVII

ARISTÓTELES Y EL ARTE DE LA ORATORIA

(Continuación: Emociones y clases de carácter)



A turbia impresión que nos dejan esas capciosas instrucciones, desaparece pronto para ceder su lugar a otra mucho más diáfana y satisfactoria. Nos referimos a la doctrina de las emociones y a la descripción de los tipos de carácter —dos piezas brillantes que ocupan la primera mitad del libro II de la "Retórica". El enlace entre ambas se efectúa por medio de la observación de que el juicio no se determina sólo por los argumentos de prueba, sino igualmente por la impresión personal que produce el orador y asimismo por los sentimientos e inclinaciones de aquellos a quienes se dirige. Para el discurso forense tiene importancia decisiva lo último; para el político o deliberante, la primera.

La fuerza de convicción del discurso está condicionada por tres cualidades de su autor: por su inteligencia, por su probidad y por su simpatía. En cuanto a los dos primeros puntos, se remite a la "Ética"; para el tercero, así como para el influjo en el ánimo y sentimientos del auditorio, a la doctrina de las emociones que a continuación se expone. Éstas se presentan diciendo que son aquello "mediante cuyo cambio puede cambiar la sentencia misma". Su tratamiento más exacto incluye tres cosas diferentes: la disposición de ánimo de la cual surge la emoción, las personas a las cuales suele dirigirse y

las ocasiones que suelen provocarla. Este triple conocimiento es indispensable para producir la emoción. Sorprende que esta materia, que correspondería mucho mejor a la psicología o a la ética descriptiva, sea tratada en la esfera del arte de la oratoria y con un detalle que la lleva mucho más allá del fin perseguido. Es posible que Aristóteles fuera inducido a hacerlo así, en primer lugar, gracias al ideal platónico de ese arte, expuesto en el "Fedro", y en segundo lugar a causa del deseo, abrigado por él no menos que por su maestro, de deslindar todo lo posible la nueva exposición de la retórica de su figura anterior meramente empírica o rutinaria. De ahí que esta obra nos ofrezca unos cimientos de un poder y profundidad incomparablemente mayores que lo sobre ellos edificado. Tal vez tampoco nos equivoquemos suponiendo que el Estagirita celebró que se le ofreciera esta oportunidad de ennoblecer con ese aditamento puramente científico las disputas oratorias en que se vió obligado a participar por razones de carácter práctico. En el mismo sentido pudo influir también el recuerdo de que en la introducción de la obra no estaba dispuesto a transigir en absoluto con los efectos emocionales del discurso (cf. págs. 442). Al verse obligado ahora a descender de esa altura ideal, prefirió hacerlo en definitiva de suerte que el objeto al principio censurado apareciera envuelto en un ropaje estrictamente científico en vez de constituir un simple medio auxiliar del éxito oratorio.

2. Al frente de las emociones aparece la ira, que se define como "doloroso anhelo de revancha real o aparente por ofensas reales o aparentes sufridas por parte de quienes no tenían derecho a causárnoslas a nosotros o a uno de los nuestros". Ya nos hemos referido (cf. pág. 463) al placer que a modo de esperanza de revancha acompaña al sentimiento doloroso. Aun prescindiendo de esa esperanza, existe un elemento placentero en el mero acariciar la idea de revancha. Estamos predispuestos a la ira por la emoción que en cada momento predomine. Nos enojamos sobre todo cuando alguien se opone a lo que en un momento deseamos o necesitamos, especialmente cuando nos creíamos con derecho a esperar lo con-

trario. Luego frente a aquellos que nos desprecian en cosas a que atribuimos máxima importancia, de preferencia cuando no estamos muy seguros de nosotros mismos. Se enumeran las circunstancias que nos hacen sentir de modo especialmente doloroso ese desprecio. Hasta el hecho de que se olviden de nuestro nombre podemos considerarlo dolorosamente como indicio de desatención o escaso aprecio. La ira se atenúa desviándola hacia otro objeto y aun se extingue cuando aquellos con quienes estamos enojados sufren un mal peor del que nosotros estábamos deseosos de causarles,

Sorprende el comentario insólitamente detallado de la amistad, cuando había dedicado ya a este tema toda una cuarta parte de la "Ética". Y, sin embargo, no cabe hablar propiamente de repetición. Se define como "la benevolencia desinteresada ejercida prácticamente en la medida de lo posible". Sigue una excursión sobre las condiciones o causas de la amistad y de su contrario. En este libro se habla exclusivamente de la amistad privada, y no, como en aquellos dos de la "Ética", de los sentimientos de benevolencia que se extienden a colectividades enteras.

Le toca luego el turno al temor, que se declara ser un "disgusto o inquietud, consecuencia de la representación de un mal inminente que ha de causar daños o desagrado". La "inminencia" se limita a una proximidad temporal, pues aunque todos los hombres sepan que un día han de morir, no por eso están dominados constantemente por el temor a la muerte. Tras una larga revisión de los objetos de temor sigue la exposición de la cualidad de los sujetos que temen. El temor presupone siempre cierto concomitante de esperanza cuya falta da lugar a una sorda desesperación o a una fría indiferencia hacia el porvenir.

Con el temor se une, tras haber examinado su contrario la valentía, el pudor, considerado como "desagrado o inquietud a causa de infracciones pasadas, presentes o futuras que parecen apropiadas para producir mala fama". La impudicia, en cambio, indica una despreocupación o indiferencia dominante en ese orden de cosas. El próximo lugar lo ocupa el "fa-

vor" o gracia, cuyas muestras "se ofrecen a quien las necesita, no por gratitud ni en interés del que las ofrece, sino en atención a la misma persona del que es objeto de él". En este pasaje, como en algunos de los anteriores, se entremezclan algunas aplicaciones utilitarias de interés para la retórica. Así, en el discurso, conviene a veces abultar el tamaño del favor y del acto a que dió lugar, otras veces aminorarlo lo mismo que la deuda de gratitud que le corresponde, lo último poniendo de manifiesto la existencia de un móvil egoísta, de una coincidencia fortuita, de la presión de las circunstancias o de una retribución, en contraste con el favor que se presta espontáneamente.

La compasión se define como "desagrado" suscitado por la contemplación de un mal (real o supuesto) funesto o doloroso y al propio tiempo inmerecido. En este concepto domina —como indica una explicación adicional— la presuposición de que el que presencia el mal o personas allegadas a él, no están totalmente a cubierto de ese mal u otros parecidos. No sienten esta emoción los profundamente desdichados ni aquellos que se creen en la plena posesión segura de la felicidad. En relación con esto se comenta la condición de los propensos a la compasión. Entre ellos figuran aquellos a quienes el destino afligió o amenazó con frecuencia, los ancianos a causa de su mayor reflexión y experiencia más madura y, por la primera causa, también las personas cultas; luego los débiles y, por último, aquellos que ofrecen muchos puntos de ataque a la desdicha porque tienen padres, hijos, cónyuge. Se excluye de esa emoción a los de momento dominados por otras activas y asimismo a los totalmente dominados por el temor. Podríamos añadir que si en el primer caso es la cualidad de la emoción dominante la que pone trabas a la compasión, en el segundo es hasta cierto punto la cantidad. "La emoción propia los cautiva totalmente", de suerte que resultan incapaces de sentir al propio tiempo la ajena, aunque sea afín. También son ajenos a la compasión aquellos que no atribuyen gran valor al hombre, por lo que tienden a considerar que toda desdicha es merecida.

Del comentario de los objetos de la compasión surgió la idea de que éstos no pueden sernos demasiado próximos, pues de lo contrario resulta lo que se refiere de un rey de Egipto a quien un conquistador persa expulsó del trono: que lloró al ver que a consecuencia de esa catástrofe un amigo tenía que mendigar, y, en cambio, no se le cayó una sola lágrima cuando su propio hijo era llevado a la muerte.

3. Llegamos ahora a la parte más instructiva, aunque no más atractiva, de este capítulo. Frente a la benevolencia expuesta en la "compasión", está aquel elemento emocional que cabría calificar de malevolencia o malquerencia, pero que difícilmente podría denominarse así sin formular al propio tiempo un juicio condenatorio corriente para nosotros los modernos, mas no con la misma universalidad para los antiguos; nos encontramos con diferencias de índole muy significativa y vale la pena que nos detengamos un poco en ellas. Al frente de este grupo de emociones coloca Aristóteles un "sentimiento doloroso de inmerecida felicidad" para el cual no tenemos nosotros denominación específica. Aristóteles lo coloca al lado de la compasión a título de "sentimiento doloroso de desdicha inmerecida", declarando que tanto uno como otro son emanación de un "carácter de buena índole", fundándose en que atribuimos a los dioses ambos sentimientos. En ambos casos advertimos la contradicción entre el mérito y el destino. La palabra griega intraducibie para nosotros (*nemesãn*) se relaciona con Némesis, el nombre de la diosa que vela sobre la justa "atribución" (*nemein*) y está alerta para impedir y castigar cualquier alteración de ese orden.

La moderna falta de denominación de esta pasión, que con Nietzsche cabría calificar de "hermano más noble de la envidia", no se debe a un azar. Se funda en que el amor al prójimo que constantemente se nos predica con carácter universal y, por ende, sin lugar a elección, se subleva también contra una malevolencia que del mismo modo que mana de fuentes puras es susceptible de producir también efectos venturosos. Son ajenos a esta emoción las naturalezas serviles, los malos y los que no sienten amor al honor; en cambio, la

sienten más que nadie los ansiosos de realizar hazañas y especialmente aquellos cuya ambición se dirige precisamente a los fines que ven alcanzados por otros que son indignos. No deja de haber tampoco circunstancias externas que acentúan o atenúan la intensidad de esa emoción. Parece como si ciertos bienes concedidos por la naturaleza, como una noble estirpe y también la belleza corporal, confieran una especie de derecho a reclamar también la posesión de otros bienes. Y "como lo de antiguo acostumbrado está cerca de lo natural", ese sentimiento se dirige menos contra la inveterada posesión de poder o dinero que contra la de reciente adquisición por el advenedizo.

También la envidia se vuelve contra la buena fortuna de los demás, mas no porque sea inmerecida. Dirige sus dardos más bien contra nuestros iguales o semejantes, cuya suerte estamos acostumbrados a comparar con la nuestra. (Observemos de paso que no se refuta a Aristóteles diciendo que también el proletario envidia al millonario, pues eso sucede en épocas críticas, mas no en períodos en que la desigualdad de posición en la vida está aún a cubierto de toda impugnación crítica.) En este punto, la "mala" emoción que acabamos de mencionar se toca con otra —también innominada para nosotros los modernos— que se funda en la misma presuposición, pero el disgusto no proviene tanto de que otros posean ciertos "bienes muy estimados y que tampoco nos están vedados de antemano" como de la circunstancia de que no los poseamos nosotros. Esa emoción que estimula nuestra energía, siendo por lo tanto noble, podría calificarse de "emulación", pero con esta denominación no quedaría expresado todo su contenido. Los retoños de la palabra griega adoptada por los romanos (*zêlos*) aparecen en el sector de las lenguas románicas en la doble forma de *zelo, zèle,* celo, etc., y *gelosia, jalousie,* celos, etc. *). De esta suerte designan en parte el sentimiento de dis-

(*) Observe el lector hispanoparlante que en castellano se ha conservado bastante inmodificada la palabra originaria greco-latina, usándose en singular para la primera de las dos acepciones indicadas por el autor y en plural para la segunda. *(N. del T.)*

gusto que es la raíz de la emoción y que con aproximada exactitud podríamos traducir por "celos", y en parte el elemento activo que de él se origina y que incita a aspirar y actuar con celo. Para aquilatar la significación que esa emoción tenía para el griego, es preciso tener presente la gran extensión que en la vida de la nación helénica ocupaban las distintas formas de competición (gimnástica, musical, poética y especialmente la dramática). Es cuanto puede decirse sobre las diferencias y coincidencias en el grupo de las emociones que tiene como elemento común un disgusto provocado por la buena suerte ajena, pero cuyos miembros se diferencian de modo notable. En el mencionado en primer lugar —A— el disgusto está provocado por la indignidad del favorecido, en B y C por su igualdad (real o ideal) con nosotros: B es un estado emocional innoble, A y C son nobles: A a causa del juicio de valor moral que encierra; C a causa del incentivo que contiene que nos mueve a mayor actividad y a nuestro propio perfeccionamiento.

4. Tan primorosa sutileza en la caracterización de las emociones y en la exposición de sus múltiples ramificaciones, constituye un elevado honor para el Estagirita. Aun el fundador de la filosofía moderna le viene muy a la zaga en este aspecto. Cuán incidentalmente no caracterizó Descartes, por ejemplo, los celos (*jalousie*) como una variedad del temor o emulación, sin poner de relieve los rasgos que los unen con emociones afines o que los separan de ellas. También hay otro punto en que la comparación con Descartes resulta favorable a Aristóteles. Este conoce muy bien y subraya con insistencia la doble naturaleza de las emociones, que poseen tanto un aspecto somático como uno psíquico. Del hecho de que a veces surjan emociones intensas sin que las circunstancias perceptibles basten para explicarlas, saca la conclusión de que la predisposición corporal debe desempeñar en esto un papel importante, y se anticipa mucho a su época al advertir que "la investigación de los procesos psíquicos en general o por lo menos de este elemento integrante, corresponde al naturalista". Mas en esta ocasión hace uso de una prudente reserva; sólo a título de ilustración de su idea gene-

ral menciona el supuesto fenómeno fisiológico concomitante de la ira de una "ebullición de la sangre en la región cardíaca". En cambio, ya los primeros estoicos incorporaron a todas las definiciones de este sector el supuesto proceso paralelo corporal a modo de "hinchazón" o "contracción", etc., mientras que Descartes, trayendo a colación las fantásticas creaciones de la fisiología de la época, con los "espíritus vitales", la afección de la glándula pineal, etc., difícimente prestó un servicio al progreso de la psicología.

Sin embargo, tampoco debe pasarse en silencio que Descartes, como analítico, se mostró superior al Estagirita en este sector, pues éste consideró que el agrado y desagrado, a los cuales atribuye el origen de todo deseo, son ingredientes de todas las emociones sin excepción, considerando que todas ellas son estados psíquicos que, afectados por el agrado y desagrado, enturbian el juicio. No así Descartes, que expresamente puso a la cabeza de sus seis "pasiones primitivas" la admiración, en sí ajena a agrado o desagrado, y declaró que la totalidad de las emociones eran en parte combinación de aquellas seis, en parte variedades de ellas.

5. Libre de toda reserva semejante es nuestra admiración tanto de la parte descriptiva de la teoría de las emociones como de la descripción subsiguiente de las distintas fases de edad y principales situaciones de la vida. La voluntad de la juventud es más violenta que profunda, algo así como el hambre y la sed del enfermo. Es confiada porque todavía no sufrió muchos desengaños y tiene muchas esperanzas porque todavía no experimentó muchos fracasos. Pero, sobre todo, porque, como del vino los borrachos, los jóvenes recibieron de la naturaleza sangre ardiente. Además, para ella, el dominio de la esperanza, el porvenir, es imprevisiblemente grande, y enormemente pequeño el del recuerdo, el pasado. Tienen elevadas aspiraciones porque la vida todavía no los ha humillado; todavía no conocen el doble criterio de lo noble y de lo útil. Y como aun nada juzgan por el provecho, ni siquiera a los amigos, la juventud es más propensa a la amistad y a la camaradería que cualquier otra fase de edad.

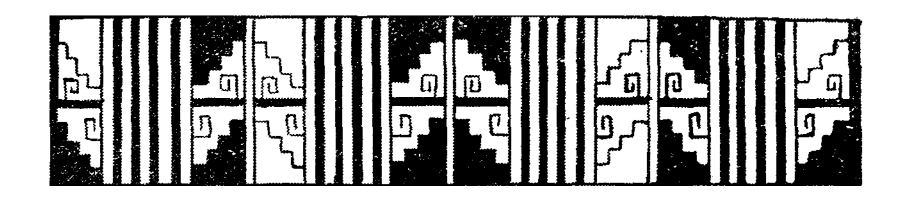
Sus errores provienen de no observar el principio: "¡Guarda la medida!". Los jóvenes aman en demasía y odian en demasía; se confían demasiado y creen saberlo todo. Lo injusto que cometen proviene de arrogancia, no de maldad. Sienten gran compasión porque creen bueno a todo el mundo, pues juzgan al prójimo con la medida de su propia inocencia: de ahí que para ellos sea inmerecida toda desdicha. Les gusta reír y por eso buscan la compañía alegre, la "arrogancia culta".

Lo contrario de todo eso lo ofrece la vejez. A consecuencia de las muchas decepciones y errores que experimentó, el viejo es reacio a toda confianza y confidencia. Sólo "opinan", nada "saben". Los viejos son recelosos por desconfianza, desconfiados por experiencia. Aman como si el día de mañana tuvieran que odiar; odian como si el día de mañana tuvieran que amar. Sus horizontes son mezquinos porque la vida los humilló. Además, saben por experiencia cuán difícil es ganar, cuán fácil perder. Son tan aprensivos como audaces los jóvenes, porque la frialdad de la vejez fomenta la frialdad del temor. Sienten apego a la vida, más que nunca cuando ésta se acaba, porque se desea lo que no se tiene. Son egoístas más de lo debido, pues aun eso es una mezquindad. A consecuencia de su egoísmo se rigen más por la norma de lo útil que de lo bello. La culpa de la locuacidad de la vejez debe achacarse al gran espacio que el pasado ocupa en la vida del anciano. También son compasivos, mas no por amor al prójimo como los jóvenes, sino por debilidad, pues no creen que ningún mal esté lejos.

La edad viril ocupa una posición intermedia en todos esos puntos. En ella, la mesura se alía a la intrepidez, que sólo aparecen separadas en las dos fases extremas de la vida, pues si los jóvenes son a la vez valientes y desenfrenados, los viejos son al mismo tiempo moderados y cobardes. Las ventajas distribuidas entre la juventud y la vejez aparecen también unidas en la edad viril. En vez de la arrogancia y de la mezquindad, ostenta la medida justa y lo conveniente. En este pasaje hallamos la observación de que el cuerpo llega a su pleno desarrollo de los 30 a los 35 años

y el alma a los 49. La singular precisión del último dato debe atribuirse sin duda a la importancia que el número 7 ($49 = 7^2$) había adquirido sobre las opiniones biológicas aun del Estagirita.

6. Luego se trazan los tipos de carácter del aristócrata, del rico y del que posee poder político. El hombre de noble estirpe se inclina a mirar con desdén aun a aquellos que en la actualidad significan lo mismo que en tiempos primitivos significaron sus propios antepasados, porque precisamente les falta el resplandor transfigurador del pasado y algunos aditamentos decorativos. Se insiste en la diferencia entre noble y clase noble. La última denominación designa a aquellos que no desdicen de su clase. No puede decirse así de la mayoría de los aristócratas, que más bien son mediocres (de otro modo en pág. 374), pues las generaciones son como las cosechas, unas buenas y otras malas. La genialidad suele degenerar en los descendientes en feroz apasionamiento, y la constancia en torpe obstinación. Para los ricos, el dinero se convierte en medida de todo valor, y creen que todo puede comprarse. También son propensos a la ostentación y no transigen con que se les imponga restricción alguna, porque ven que de todos modos su gusto y su conducta encuentran aplauso y dan el tono. "Falta de entendimiento satisfecha", así se califica sucintamente la mentalidad del rico; sin embargo, se concede que todos esos rasgos poco bellos son menos característicos de la riqueza de añeja tradición que del advenedizo, a quien podría denominarse "no educado para la riqueza". El que posee poder político comparte varias cualidades de carácter con el rico; en las demás le es superior. Rinde más tributo al honor, es más viril, su mentalidad es más sensata y más seria, ya por la circunstancia de que siempre tiene que mostrarse a la luz de la publicidad. Se reconoce que el éxito predispone en general a la arrogancia y vanidad, pero a eso se hace una observación que a nosotros los modernos nos causa cierta sorpresa: los felices aman a Dios y a causa de los beneficios recibidos del destino sienten confianza en Dios.



CAPITULO XXXVIII

ARISTÓTELES Y EL ARTE DE LA ORATORIA

(Continuación y conclusión)



ESDE ese interludio tomado de la ética descriptiva, el autor vuelve al ingrediente dialéctico, que considera el principal, del arte de la oratoria. Los dos principales medios de prueba, el ejemplo y el entimema, se dividen en sus clases particulares. Del "ejemplo" en sentido estricto, que consiste en una alusión a hechos reales, se distinguen la parábola y la fábula. Como subespecie del entimema aparece la sentencia que alcanza su máxima eficacia cuando lleva en sí misma su fundamentación. La expresión sentenciosa es la más adecuada a la gente mayor, que la toman de los terrenos en que tienen experiencia. Tampoco hay que desdeñar los lugares comunes, en su carácter de expresión de convicciones universalmente aceptadas. Sin embargo, también es lícito contradecir opiniones universalmente difundidas, aun las cristalizadas en máximas y proverbios, cuando de esta suerte el orador caracteriza más fuertemente o logra un efecto patético. Así, por ejemplo, el orador que exclama: "Ni siquiera el «de nada demasiado» sirve de nada, pues nunca se aborrecerá demasiado al malo". Pero la ventaja principal de la sentencia estriba en la luz embellecedora que proyecta sobre el orador; las manifestaciones de índole más noble lo hacen aparecer más noble.

Los entimemas no deben traerse muy de lejos ni ser de excesiva universalidad. De ahí proviene que los menos cultos a menudo hablen al pueblo con mayor fuerza de convicción que los cultos —precisamente porque no tienen que aplicar artificialmente esa restricción. Una de las clases de demostración es la conclusión de antítesis. Por ejemplo: "Si la guerra tiene la culpa de los males actuales, la paz tiene que ser idónea para repararlos". Otro modo de demostración se basa en el más y menos. Por ejemplo: "Quien es capaz de abatir aun a su padre, ¿cómo no abatirá a su prójimo?". Otro procedimiento de prueba se funda en la clasificación y en la eliminación procedente de ella. Por ejemplo: "Hay tres móviles para la infracción; dos de ellos quedan excluidos por las circunstancias del caso; el tercero ni siquiera es mencionado por el acusador". Otras veces, la argumentación utiliza una sentencia pronunciada ya sobre el mismo caso u otro semejante u opuesto, y en lo posible una sentencia pronunciada por unanimidad o por mayoría, por personalidades de prestigio y aun por los dioses mismos. En este sentido da un hermoso ejemplo tomado de una poesía de Safo: La muerte es un mal; de lo contrario ¿cómo los dioses se habrían reservado la inmortalidad? Dos inducciones relativas al mismo tema nos proporcionan a veces materia para conclusiones opuestas. Así, es posible que se desaconseje la cultura porque atrae la envidia y en otra ocasión se recomiende porque de ella nace la sabiduría. De ahí la recomendación formulada en términos generales de que cuando haya diferentes premisas posibles en sí, elijamos la que más convenga para nuestros fines. Desconcierta una osadía dialéctica como la que exponemos a continuación. Lo increíble de una suposición puede tomarse como prueba de su verdad real mediante la pregunta: "¿De dónde si no de ésta provendría una suposición tan inverosímil?". La percepción siguiente revela una gran sutileza psicológica. El más ruidoso aplauso se tributa a aquellas argumentaciones cuyo propósito se sospecha ya desde el principio, y a cuya conclusión nos vamos aproximando paso a paso, de suerte que cuando se

llega a formularla, le damos nuestro cabal asentimiento. Podríamos decir que siguiendo ese procedimiento se logra mantener la tensión hasta el final y se llega a la solución sin esfuerzo porque se ha ido preparando muy bien. Además —añade el propio Estagirita— se halaga así al oyente satisfecho de su sagacidad al ver que adivinó el resultado a que se llegaría.

2. Después de haber tratado en detalle de tantos raciocinios capciosos, tampoco podía faltar el capítulo de los entimemas falaces ni el de los correspondientes paralogismos. Como la índole del asunto implica, este sector ofrece numerosas coincidencias con el libro "De las refutaciones sofísticas" (cf. pág. 56). Se trata ampliamente del abuso de las formas lingüísticas y asimismo de conclusiones, la homonimia, etc. Una de las más copiosas fuentes de engaño es la unión de lo separado y la separación de lo unido. Cada uno de esos expedientes es ilustrado con un ejemplo pertinente. El orador Polícrates ensalzó al jefe demócrata Trasíbulo a costa de otros paladines de la libertad —quizá en su panfleto contra Sócrates (cf. II, 128)— argumentando de la manera siguiente (como cabría exponer la alusión aristotélica): "A derribó a tal tirano, B a tal otro, C a un tercero, y cada uno de ellos fué celebrado al máximum por sus conciudadanos. ¡Qué honores se merece, pues, aquel que puso fin nada menos que a la dominación de treinta tiranos!". Con lo cual se producía la impresión de que en vez de un solo acto de liberación, como en realidad había sido, se habían llevado a cabo muchos. Teodectes, el amigo y discípulo predilecto del Estagirita (cf. págs. 449*s*.), eligió el camino contrario, en su tragedia "Orestes", al justificar el matricidio perpetrado por Orestes valiéndose de la unión de dos proposiciones inimpugnables aisladamente: "La conyugicida merece la muerte" y "Corresponde al hijo vengar al padre". Enlazando las dos proposiciones se provocaba la apariencia engañosa de que no cabía la menor duda acerca del derecho de Orestes a matar a su madre Clitemnestra. Siguen casos de falsa generalización e ilícita inversión del juicio, como también de

sucesión temporal presentada como relación causal (*post hoc, ergo propter hoc*). El ejemplo utilizado en este caso es sumamente significativo para conocer la posición política de nuestro filósofo. Dice que el político Demades, partidario de Macedonia, achacó a la política de Demóstenes la culpa de todos los males que vinieron después de ella, con lo cual confundió la sucesión con la causalidad. Si Aristóteles hubiese sido, como se ha afirmado recientemente, partidario de Filipo, con toda seguridad que no se habría dedicado a desvirtuar la acusación lanzada contra Demóstenes, el principal adversario de ese rey. También se trae a colación la confusión de lo absoluto con lo relativo. Entre otros ejemplos aparece también el abuso del concepto de probabilidad, aplicado unas veces en sentido estricto, otras en sentido lato, particularmente en la lengua griega, cuya palabra correspondiente se emplea muy a menudo en el sentido de lo natural o normal con respecto a un limitado grupo de causas. Equiparando las dos acepciones podría llegarse incluso a afirmar la identidad de lo probable con lo improbable. Se cita al efecto el ingenioso dístico del poeta trágico Agatón (cf. II, 399ss.) :

"Que sucedan muchas cosas improbables,
Es precisamente lo que cabría calificar de probable".

Aristóteles cree con razón que aquí no hay contradicción alguna. La palabra "probable" se emplea aquí en doble sentido; nosotros añadiríamos que la paradoja del verso no significa más que lo siguiente: "suceden muchas cosas que nosotros no podíamos esperar dado nuestro conocimiento deficiente de las causas y muy especialmente de su acción conjunta; así lo enseña a diario la experiencia".

Prescindiremos del capítulo relativo a "soluciones y refutaciones", de no mucha importancia, y asimismo de las observaciones acerca del "abultar y reducir", pues su único propósito es demostrar que ese objeto, notoriamente muy estudiado en los tratados anteriores, comprende modos de conclusión que, más que una modalidad especial, lo que tienen de común es una finalidad especial.

3. El libro III de la "Retórica" está dedicado de preferencia a los elementos más externos de este arte: a la dicción o disposición. Si resumimos la materia, no contrariaremos las intenciones del autor, que atribuía mucha mayor importancia al contenido del discurso que a su forma, hasta el punto de declarar poco menos que como mal necesario la atención dispensada a la última.

Se asigna el lugar más bajo al arte de la dicción, por ser el elemento más externo, con palabras semejantes a las que se dedica en la "Poética" al aparato escénico del drama. En rigor, como la exposición debería fundarse en razones, también la "dicción" tendría que tratar de guardar absoluta neutralidad "igualmente alejada de impresiones de agrado y desagrado". La progresiva preponderancia del fondo sobre la forma, es, para nuestro filósofo, dicho sea de paso, casi una ley del desarrollo literario. Así como la métrica de la tragedia avanzó desde el troqueo solemne y pomposo al yambo, más aproximado al lenguaje corriente, el modo de expresión de éste prefiere cada vez más lo usual, y asimismo la prosa se ha distanciado cada vez más de la poesía. Las ventajas principales de la dicción son su claridad y su propiedad. Para ennoblecer la expresión precisa proceder con gran cautela: no debe notarse la intención de hacerlo, antes bien evitarse todo asomo de afectación y sólo con mucho cuidado hay que alejarse de lo cotidiano. De los medios decorativos del discurso solamente la metáfora se tolera en la prosa. Con continuas referencias a la "Poética", se ofrecen complementos de ésta, por ejemplo el relativo a la belleza del sonido que en aquella obra no se trató en lo más mínimo. En el tratamiento de lo glacial se advierte una asombrosa diferencia entre el gusto moderno y el antiguo. Como metáfora demasiado alambicada y por ende glacial, se cita una frase del orador Alcidamas perfectamente concordante con nuestros gustos: dijo que la Odisea era "hermoso espejo de la vida humana". No por eso sería lícito considerar que la fantasía del Estagirita o sus contemporáneos fuese poco ágil o demasiado indolente. Todo lo contrario. Precisamente porque

se tomaban más en serio el lenguaje figurado, tenían mayor sensibilidad para la metáfora y ésta no se había convertido —como tan a menudo entre nosotros— en moneda desgastada, precisamente por eso se denunciaba como osadía impropia por lo menos para la prosa en casos en que nosotros no lo consideraríamos así.

Con la claridad del discurso se enlaza —tras algunas observaciones relativas a la puntuación y sintaxis (cf. págs. 451 y I, 94)— su eficacia o importancia. Con este motivo no dejan de formularse sutiles observaciones sobre casos en que es preferible usar el nombre de una cosa y no su descripción, o viceversa, y otros casos en que la expresión negativa es mejor que la afirmativa o al contrario. Entre ellas figura también la importante insinuación de que lo meramente negativo abre a la fantasía perspectivas mayores y la incita a mayor actividad.

4. El capítulo dedicado a la propiedad del discurso contiene muchas cosas que nosotros daríamos por archisabidas, pero asimismo no pocas observaciones profundas. Entre ellas el consejo, que al principio causa no poca sorpresa, "de no emplear simultáneamente todas las expresiones que se corresponden entre sí". Más bien se habría esperado lo contrario; pero, en realidad, lo que se pretende es encontrar una línea media entre dos extremos igualmente peligrosos. Si alguien emplea palabras duras con voz suave y semblante bondadoso, esa falta de concordancia nos hace dudar de la sinceridad de la emoción. Y Aristóteles dista mucho de negarlo. Hace alusión a eso, pero advierte mucho más insistentemente que es preciso huir del otro extremo: de una excesiva concordancia entre la palabra, la voz y el ademán, pues entonces la intención resulta demasiado patente, con lo cual se pierde la fe en la ingenuidad del orador. Podríamos decir que éste no debe ser un actor malo, pero tampoco demasiado bueno. Un espíritu afín inspira los preceptos relativos al ritmo del discurso. Si éste fuera francamente métrico, el artificio que en él se advertiría resultaría en detrimento de la creencia en su sinceridad; además, la atención del auditorio

se distraería demasiado del asunto. La falta de ritmo, por el contrario, no hace destacar bastante la estructuración del discurso; al propio tiempo, lo hace desagradable y confuso. Por consiguiente, el ritmo no debe supeditarse a reglas estrictas y además sólo debe aplicarse en algunas partes.

5. Francamente inmensa es la multitud de puntos de vista que a continuación se abordan, lo mismo que de los ejemplos ilustrativos. Además de oradores propiamente dichos, entre los cuales se tiene en cuenta a menudo a Isócrates a pesar de la antigua animosidad (cf. págs. 29*s*., 33 y 328*s*.), aparecen prosistas y poetas de toda clase, pues Aristóteles ha ensanchado aquí su horizonte y ha tomado como objeto de su estudio la expresión en el sentido más lato. Distingue al discurso antiguo, meramente "sucesivo" (a la manera de Herodoto), del progresivo, dispuesto en períodos. Se fija en la economía de la respiración y recomienda que no se empleen períodos demasiado largos, pero tampoco demasiado cortos, dándole lo último ocasión para hacer una magnífica comparación (la terminación inesperadamente rápida produce un efecto semejante al de un movimiento repentinamente estorbado, que nos da un empuje hacia adelante). Se censura lo que llamamos empalmar versos en casos en que el primero de los dos versos tomado aparte da sentido completo, sobre todo cuando ese sentido puede inducir a error. Se ensalza la antítesis porque los contrastes puestos en inmediata proximidad destacan del modo más claro e intenso. Se examinan la mayor parte de las figuras que llevan el nombre de Gorgias, como la igualdad silábica y la afinidad de sonido de los miembros del discurso, etc.

Las "frases inteligentes y celebradas" dan ocasión de estudiar más detenidamente imágenes y símiles. Como punto de partida se toma la frase: "El aprendizaje fácil es por naturaleza agradable a todos"; pero a menudo se obtiene mediante expresiones figuradas. Así, cuando un verso de la Odisea califica a la vejez de "paja que perdió el grano"; la comparación conduce al espíritu a lo que ambos casos tienen de común; la vejez como la paja son algo "marchitado". La

vivacidad del discurso, que es lo más deseado, se obtiene sobre todo concibiendo como animado lo inanimado; también en eso nadie llegó a igualar a Homero. Pero en este punto nos sorprende una omisión. Se cita el verso de Homero:

Raudo, con retumbar de trueno, se abre el pérfido mármol

tal vez el más pictórico de todos los versos de Homero, sin hacer la menor alusión al cuadro musical. Muy atinada la observación hecha de paso (que sin proponérselo encierra un elogio al propio Aristóteles): en ninguna parte se revela en mayor grado la sagacidad que en el descubrimiento de ignotas semejanzas. Ese don genial se acredita "lo mismo en la ciencia" (recordemos las magistrales creaciones de un Newton o de un Franklin) que en el estilo "mediante la formación de metáforas afortunadas". Además se menciona y explica la afición a acertijos bien construidos, a parodias divertidas, a la ingeniosa utilización de los diversos significados de una palabra y a la hipérbole adecuada.

6. De lo general pasa Aristóteles a lo particular, a los distintos géneros de exposición por medio del lenguaje y a los requisitos que debe llenar cada uno. Cuando indica que la exposición escrita es la "más exacta" de todas, hace pensar en lo que dice Bacon: "writing makes a precise man". Mas para la exposición oral, semejante modo de exposición resulta a menudo árido y pobre, mientras que los productos del orador producen fácilmente en la lectura la impresión de chabacanos y triviales. A continuación se formulan excelentes observaciones sobre la íntima relación entre las figuras oratorias y la exposición declamatoria. Aquí puede ser oportuno un ejemplo ameno. Las repeticiones se evitan con razón en la prosa. Conocida es la inventiva de los antiguos (cf. I, 436*s*.). Esta o su abuso son ridiculizados de modo muy divertido en "Locura de la vejez", comedia de Anaxandrides, donde al héroe de la cultura Palamedes (supuesto "inventor" del alfabeto, el juego de tablas, el cálculo, etc.) se hermana Radamantis, hijo de Zeus, atribuyéndosele como inventos todas las naderías imaginables. Así, en el verso:

"La gracia del bufón inventó Palamedes y Radamantis". Es notorio que las últimas palabras eran el estribillo de una larga serie de versos en que el contraste entre el fondo trivial y la conclusión solemne, producía el efecto más hilarante, sobre todo en boca del actor Filemón. Muy notable es la comparación entre el discurso popular y la pintura decorativa. En ambos casos —piensa el Estagirita— se pretende obtener efectos a grandes rasgos; el refinamiento es en ellos, no sólo superfluo, sino contraproducente. En cambio, el discurso de exhibición, que se destina a la recitación, es el que más se parece a la exposición escrita; le sigue luego en este orden de cosas el discurso forense.

7. El final de la obra se ocupa de los elementos integrantes del discurso, que los predecesores presentaron en número excesivo. En realidad, el discurso tiene solamente dos partes principales que Aristóteles denomina "planteamiento" y "confirmación" inspirándose en el modelo matemático de "problema" y "demostración"; sin embargo, se acomoda al uso tradicional, pues distingue y trata a fondo cuatro partes principales, que se presentan las más veces pero no siempre: "exordio, planteamiento, confirmación y epílogo". También en este caso pasa muy a menudo del discurso propiamente dicho a otras formas de exposición, aun a las de la poesía.

El proemio o exordio tiene como principal objeto indicar la finalidad del discurso. El que se defiende debe esmerarse ya desde el comienzo del discurso en eliminar sospechas, para que el discurso pueda desarrollarse más libremente; el acusador debe proceder de modo inverso, pues su deseo es que el auditorio se vaya con la impresión que a él le interesa. Es preciso captarse la benevolencia del auditorio o provocar su malevolencia, a menudo conquistar también su atención o desviarla, lo último cuando el orador desee muy especialmente que su público "se fije en todo menos en el asunto". Asimismo, según la finalidad que se persiga, convendrá presentar el objeto como importante, trascendental para los intereses del auditorio, como asombroso o satisfactorio (pues todo eso llama la atención) o bien como insignificante, des-

provisto de todo interés, trivial o enojoso. Bien es verdad que ése es un modo de proceder poco serio y destinado a un auditorio de baja calidad; pero —es preciso tenerlo en cuenta— como la mayoría de los públicos son así, el autor de esa guía no podía menos que adaptarse a las exigencias de la vida real.

De importancia fundamental es una digresión sobre la sospecha y su refutación. Los principales puntos de vista para la última son: impugnar la realidad del punto de la acusación, aceptar los hechos sostenidos por la parte contraria, pero al propio tiempo negar que sean perjudiciales —de modo absoluto o relativo— o sus dimensiones, su ilegalidad o censurabilidad, o, por lo menos, en los dos últimos casos, en la medida que se pretende. También cabe aceptar que el acto haya causado un perjuicio, pero sosteniendo al propio tiempo que es moralmente bello. Asimismo se puede alegar que fué un descuido o una cosa inevitable, insistiendo en que no hubo mala intención o presentar como consecuencia de casualidad el resultado desagradable que se produjo (recuérdese la recomendación diametralmente opuesta con respecto al panegírico, cf. pág. 462s.). La situación es distinta cuando el acusado mismo o alguien muy allegado a él estuvo complicado ahora o antes en la acción dudosa, o cuando hay complicados otros cuya inocencia nadie discute. También cabe aprovechar casos en que las mismas personas presentaron otras acusaciones que luego resultaron infundadas, o, aun sin mediar acusación, se formuló idéntica sospecha contra alguien cuya inocencia se hizo patente luego. Otra arma es la contrasospecha, con la cual se hace nacer la duda sobre la credibilidad del acusador. Asimismo la referencia a un fallo ya pronunciado (cf. pág. 482); algo así como Eurípides recordó la victoria dramática de su "Hipólito" cuando fué llamado ante el tribunal por el verso que había en la obra: "La lengua juró, mas no el espíritu". Entre las tretas que se imputan al acusador, hay una que hasta cierto punto recuerda el "to damn by faint praise" de Pope. Se puede empezar con muchos elogios y luego limitarse a formular un solo re-

proche, pero decisivo para el asunto, o bien alabar profusamente una cosa de poca monta y censurar con pocas palabras una grave. Por lo menos esa perfidia consumada no se expone sin una frase de enérgica reprobación.

8. Pasaremos por alto las observaciones relativas a la parte narrativa del discurso, menos características, para fijarnos en el capítulo sobre la confirmación o demostración y muy especialmente en un expediente en él estudiado: la pregunta, que se aplica con sumo éxito en aquellos casos en que el adversario ha hecho ya tantas concesiones que sólo necesita que se le añada una pregunta para que se haga patente lo insostenible de sus afirmaciones. Una de las finalidades principales de la pregunta es envolver al adversario en contradicciones u obligarlo a hacer declaraciones paradójicas. Otro caso es aquel en que sólo puede darse una respuesta del tipo "sí - no", "en cierto sentido, sí; en otro, no". Entonces los espectadores empiezan a alborotar porque ven en eso un subterfugio de desesperación. Ahora bien, esos juicios de cautelosa reserva son extraordinariamente frecuentes en el propio Aristóteles y resultan no poco característicos de su modalidad de pensador (cf. pág. 69). Precisamente resulta muy notable advertir con qué seguridad sabe distinguir entre su propia fortaleza y la de su público selecto y la "debilidad del auditorio (medio)". Por eso es por lo que él mismo sugiere al adversario procesal que emplee el mismo modo de expresión que él, por si su adversario cede a la tentación y cae en la trampa.

Al contestar a las preguntas formuladas por la parte contraria, es preciso indicar en seguida el sentido doble de las expresiones ambiguas y resolver también en la contestación las contradicciones en que traten de envolvernos. En caso de que el adversario intente encubrir en forma de pregunta una conclusión perjudicial para nuestra causa. y no podamos eludir la respuesta afirmativa, debemos añadir en seguida a la contestación una frase que sirva para nuestra justificación. Una serie de preguntas del adversario, cuyo miembro final fué: "Por lo tanto ¿cometiste un mal?", nos

obliga a contestar con un sí; pues entonces hay que añadir en seguida: "porque era el mal menor". De esa dialéctica del interrogatorio pasa el autor al uso que debe hacerse de lo jocoso, citando con este motivo con aplauso la frase de Gorgias: hay que procurar destruir la seriedad del adversario con risas, y su risa con cosas serias.

El epílogo del discurso, cuyo estudio constituye el final de la obra, se divide en cuatro partes. Tiene por finalidad: captar para el orador las simpatías del auditorio, predisponerlo contra el adversario (de nuevo, el autor toma una parte, el discurso forense, por el todo, cf. pág. 457) ; además, realzar o rebajar la importancia del objeto;. inspirar al auditorio las emociones que se desee; por último: recapitular el contenido total del discurso. Mediante una disposición sumamente ingeniosa, el Estagirita supo lograr que todo el curso terminara con una frase citada como ejemplo de final recomendable para un discurso: "Yo hablé, vosotros escuchasteis, ahí lo tenéis - ¡juzgad!". No cabe duda que esa velada apelación, lo mismo que la nada velada del final del curso de lógica (cf. pág. 41), fué contestada con un aplauso.

9. Hemos tratado la "Retórica" con mayor detenimiento que el acostumbrado hasta ahora. La causa de esto debe buscarse en el criterio a que nos hemos atenido para nuestra exposición de las doctrinas aristotélicas en general. Para nosotros, el Estagirita es ante todo un clasificador y enciclopedista que examina y clasifica el abundante material del mundo de los fenómenos, lo mismo el físico que el psíquico. Lo hemos seguido fielmente a lo largo de toda esa peregrinación, con pasos más rápidos o más lentos según que el asunto nos invitara a detenernos más o menos. Lo totalmente anticuado, tiempo ha superado y desechado, tenía que quedar postergado frente a aquellos sectores en que todavía no se logró un progreso igualmente indiscutible. ¿Quién se arriesgaría a afirmar que el estudio aristotélico de las cuestiones éticas y políticas quedó obscurecido y rebasado por los resultados de la investigación moderna en las mismas proporciones que su física o su fisiología? La "Retórica" pertenece

al primero de estos grupos, no al segundo, como se desprende ya del hecho de que el arte de la oratoria haya desaparecido casi completamente de la serie de disciplinas elaboradas en los tiempos modernos.

La primera mirada a los tres libros de la "Retórica" puede provocar, sin duda, un juicio poco favorable. Es posible que alguien se sienta inclinado a ver en ellos más bien un agregado de cosas inconexas que una estructura orgánica. Muchísima dialéctica, algo de política, un poco de gramática y jurisprudencia, un fragmento de teoría del estilo y partes considerables tomadas de la psicología descriptiva y de la ética —en vano se pregunta uno al principio qué vínculo interno puede unir en un conjunto esos elementos tan dispares. Y parece muy plausible la idea de que si se han unido ha sido atendiendo sobre todo a razones de carácter externo, habiendo dado lugar, en consecuencia, a una tan rara unión de cosas heterogéneas. Aristóteles —podría decir más de un lector— se propuso realizar el ideal inalcanzable, proyectado en el "Fedro" de Platón (cf. pág. 456), de una nueva retórica; se propuso asimismo superar a sus predecesores que él tanto desdeñaba, y creyó haber logrado ambos propósitos sin renunciar a exponer los antiguos recursos y expedientes, pero procurando ennoblecer su recopilación incorporándole considerables fragmentos de otros sectores más elevados del saber. Sin embargo, ese juicio, aun conteniendo un granito de verdad, no sería justo. El autor de la "Retórica" se encontraba con una tarea particularmente difícil. Entre su ideal y la realidad que no podía dejar de lado totalmente, se abría un ancho abismo. Ya oímos de sus labios la queja de que los esfuerzos dedicados a la dicción, no eran mucho más que un mal necesario; que la única exposición justificada lo mismo en la sala del Consejo que en el foro, era una exposición estrictamente objetiva, fundada exclusivamente en motivos racionales y sin buscar efectismos emotivos. Y, a pesar de todo, investigó a fondo y examinó detenidamente esos medios auxiliares de la elocuencia y muchos otros que él personalmente condenaba. Dos poderosos factores lo decidie-

ron a hacerlo así. Para el orador en la asamblea popular y en los juicios era indispensable todo lo que el sabio como tal despreciaba y aun reprochaba. Si quería que su curso no se quedara sin asistentes o que su obra fuera leída, era de todo punto necesario que tuviera en cuenta los hombres tal como son, no como deberían ser.

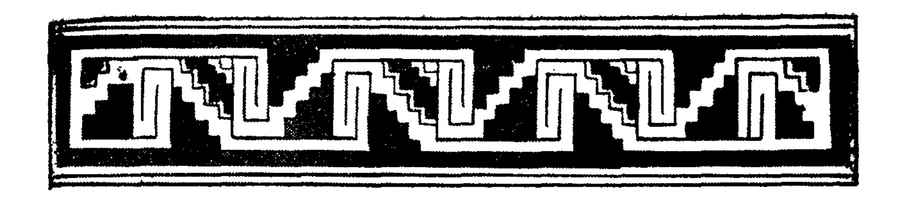
Pero lo propiamente decisivo fué otra consideración: la modalidad del espíritu aristotélico, que sentía la ineludible necesidad de cribar y estructurar todo material de saber que estuviera a su alcance. Ante semejante afán se acallaban todas las reservas; dicho más exactamente: a veces desaparecían de su campo visual. Así deben entenderse las instrucciones capciosas sobre las cuales, que yo sepa, tan silenciosos se han mostrado hasta ahora los historiadores (cf. pág. 65). Y, sin embargo, en muchos pasajes de la "Retórica" leemos que hay que emplear en cada momento el tipo de exposición adecuado a nuestro asunto; "hay que emplear" tal expediente, "hay que elegir" tal recurso de abogado. Únicamente en un caso aislado (realmente, una regla que confirma la excepción), la descripción de un procedimiento totalmente capcioso va seguida de la frase condenatoria: "Esas prácticas son a la vez las más hábiles y las más injustas" (cf. pág. 490). En la inmensa mayoría de los casos, su procedimiento no es moral ni inmoral, sino amoral. Mientras se ocupa de esas cosas, su conciencia moral no entra en juego; está sumergido en la corriente de la dialéctica, *y* sin reparos se coloca en el terreno del acusador o del defensor, del abogado o del hombre de partido, limitándose a preguntar cuál de los medios auxiliares de la retórica es el más eficaz o el menos eficaz, prescindiendo en absoluto de su mayor o menor justificación moral. Examina y clasifica precisamente esa materia del saber como podría hacerlo con cualquier otra.

Otra circunstancia tiene la culpa de la exageración del afán dialéctico. El clasificador aspira ante todo a que su clasificación sea completa, haciendo caso omiso del grado de interés o importancia que posea tal o cual miembro de su clasificación. De ahí que en la "Retórica" no falten partes de

contenido muy baladí ni perogrulladas expuestas ampliamente. Una contrapartida de eso, y a la vez interludio ameno en medio de los capítulos dialécticos y erísticos, son las partes brillantes tomadas de la psicología y ética descriptivas, para las cuales la "Retórica" le ofreció, si no el único lugar posible, por lo menos uno que no resultaba inapropiado. Tampoco debe extrañarnos que no quedara sin tratar la política, uno de los principales terrenos de aplicación de la oratoria, ni que el autor se empeñara poco en deslindar claramente ese y otros tipos de exposición, la prosaica y a veces también la poética. Por último, recordemos una vez más que era perfectamente comprensible el deseo del gran enciclopedista de tratar de disciplinas poco desarrolladas y que por consiguiente hasta entonces no habían sido objeto de exposiciones aparte (por ejemplo la lingüística y el derecho penal), aprovechando al efecto la ocasión que le ofrecía el tratar de una rama del conocimiento que se hallaba en una fase más avanzada (cf. págs. 450 y 467). Con ellos creemos haber dicho lo suficiente para defender contra ataques la obra estudiada en último lugar, ataques a que podríamos dejarnos llevar con facilidad de proceder a su estudio de modo indebidamente superficial.

10. Por consiguiente, el autor de la "Retórica", a pesar de su propensión al alambicamiento erístico y de reincidir muchas veces en un apriorismo primitivo, se presenta de nuevo como el derrochador de tesoros de ideas verdaderamente inagotables, que domina un acervo de saber francamente inmenso, y podemos celebrarlo, sobre todo, como el general ante cuyo bastón de mando las huestes de los hechos de todos los terrenos de la naturaleza y de la vida del espíritu se congregan como espontáneamente, se ordenan y cierran sus filas. Evidentemente, ese acervo de saber estaba a punto de romper los límites en que hasta entonces estuvo contenido. Una rama tras otra iba a separarse pronto del tronco del saber total. La filosofía en el sentido en que hasta ahora habíamos entendido esta palabra: en el de ciencia universal, está a punto de extinguirse para dar lugar a otro sentido muy diferente: de compendio de las ciencias especiales, por

una parte, y, por otra, de "filosofía" en la moderna acepción de la palabra: como religión de las personas cultas. Ya los sucesores de Aristóteles se habían de lanzar pronto a la división de su reino, procediendo de modo análogo a los generales de su gran discípulo, los diádocos de Alejandro. La imagen de un investigador y pensador universal aparece una vez más aún en el hombre a quien el fundador de la escuela peripatética designó como heredero suyo para dirigirla a su muerte.



CAPITULO XXXIX

TEOFRASTO DE ERESO



ON pocas palabras se refiere la vida de Teofrasto. Nacido entre 372 y 370, era hijo de un batanero acomodado; pronto salió de su isla natal, Lesbos, para dirigirse a Atenas, donde todavía oyó al anciano Platón, habiendo conocido en su escuela a Aristóteles, a quien parece siguió a Macedonia; en todo caso, cuando el Estagirita regresó a Atenas, la más íntima comunidad de vida y trabajo unía a ambos. Nuestros lectores no ignoran ya (cf. págs. 34 y 42) que Aristóteles lo nombró sucesor suyo en la escuela y al propio tiempo lo instituyó heredero de su colección de libros. Como disposición de última voluntad, Aristóteles le ofreció la mano de su hija y también le confió la educación de su hijo. La tradición vaciló entre el maestro y el discípulo en la atribución de algunas obras, pues el último debió publicar alguna de las postumas de Aristóteles y ensayos que el maestro dejó sin terminar y que Teofrasto elaboró para darlas a la publicidad. Parece que él mismo se titulaba "hombre de la Escuela". De hecho, toda su existencia se consagró al estudio y a la enseñanza oral y escrita. Colmado de honores lo mismo por el pueblo ateniense, que lo despidió en masa al morir a la edad de 85 años, que por soberanos extranjeros, como Ptolomeo I y Antípater, hijo de Casandro. Debió tener indirectamente alguna influencia en los asuntos públicos, particularmente en los 10 años (317-

307) en que su discípulo y amigo Demetrio de Falerón llevó las riendas del Estado a título de regente elegido por los atenienses y confirmado por Casandro, pues el gobierno de ese hombre de tan intensa actividad literaria, y que por su espíritu y habilidad se había encumbrado a tan alto puesto desde su humilde condición de liberto, revela a menudo la influencia de la escuela peripatética. Su legislación sobre el lujo, la fiscalización de la vida privada de los ricos, la adopción por el Estado de funciones tan onerosas como la coregia —recuerdan proposiciones y sugestiones de Aristóteles (cf. págs. 396s. y 407), y no menos la tendencia fundamental de su política enderezada a acallar las diferencias de partidos y clases y a elevar el bienestar general.

2. A pesar de que Teofrasto intervino poco en la vida política, en una ocasión fué invitado a comparecer ante los jurados. Fueron sin duda sus relaciones amistosas con príncipes extranjeros lo que indujo al fogoso patriota Hagnónides a arremeter contra el filósofo valiéndose al efecto de la acusación tan en boga de atentado a la religión (asebia). Casi con toda seguridad ocurrió eso en 319/18, durante el breve dominio de la restauración de la democracia. Pero el acusador sufrió una derrota vergonzosa. Teofrasto fué absuelto y por una mayoría tan aplastante que Hagnónides a duras penas se libró de pagar la multa de mil dracmas, sanción que el derecho ateniense aplicaba al acusador arbitrario, considerándose como tal al que no lograba reunir en su favor un quinto de los votos. Más importante fué otro conflicto con el poder del Estado, en el que estuvo envuelto Teofrasto, pero no él solo. Sófocles, hijo de Amficlides, había propuesto y hecho aprobar una ley según la cual los jefes de las escuelas de filosofía tenían que solicitar del pueblo y del Consejo que aprobara su derecho a ocupar el cargo. A nuestro juicio, no se trataba de una medida de carácter partidista, pues afectaba sin distinción a todas las escuelas, tanto a la Academia, a la sazón de tendencias muy democráticas, como a la peripatética, de la que se sospechaba era amiga de Macedonia. Los propósitos del que había presentado el proyecto

de ley y de sus partidarios, eran sin duda elevar sencillamente la autoridad del Estado que había venido muy a menos. Pero los directores de las escuelas de filosofía no estaban dispuestos a tolerar esa disminución de su autonomía. Unánimemente elevaron una enérgica protesta contra la imputación que se les había hecho, y abandonaron la ciudad —seguramente al frente de sus discípulos. Pasaron algunos meses, y como con tanta frecuencia ocurría en Atenas, se produjo un vuelco total de la opinión, en el cual posiblemente influyeran tanto los intereses morales como los materiales de la ciudadanía. Se presentó contra Sófocles la acusación de atentado a la ley, que podía tener graves consecuencias (cf. II, 67). Nada más comprensible que el acusador, llamado Filón, perteneciera a una de las escuelas filosóficas, precisamente a la que tenía mayor prestigio y mayor cantidad de adeptos: la aristotélica. Pero entonces entró en juego la política partidista. La acusación mostró el camino a la defensa, y ésta procedió a un contraataque. Entre los valedores del acusado figuraba en primer lugar Demócares, hijo de un sobrino de Demóstenes y heredero de su tradición. El fogoso e incansable defensor del partido popular radical-nacional, vertió la copa de su enconada ira (en la que se mezclaban, como tan a menudo ocurre en las luchas de partido, la verdad y la falsedad) contra Aristóteles y además contra algunos otros discípulos de Platón, como el tirano Querón de Pelene. Mas por violenta que fuera esa diatriba, no encontró eco. Sófocles —no sabemos con qué fundamentación formal— fué condenado a pagar una multa de cinco talentos, se anuló la ley que implantaba el control del Estado y se invitó a los escolarcas a regresar a Atenas.

3. Teofrasto era el ideal del discípulo filósofo hecho hombre. Fervoroso, paciente, incansable, dotado de una capacidad de trabajo rayana en lo fabuloso, acompañó al Estagirita por todos los caminos de su investigación universal. Le ayudó a recopilar materiales de los sectores más inmensamente diversos; prosiguió y ejecutó lo que había iniciado y esbozado el maestro, completó las lagunas que éste había dejado. Mas

a pesar de toda su fidelidad y devoción, lo fué todo menos un mero discípulo exento de espíritu crítico. Hasta qué punto estaba desarrollado en Teofrasto el sentido crítico, nos lo muestran ya los restos de aquella obra en que fué el precursor de todos los historiadores de la filosofía. Trató de las doctrinas de los sabios antiguos en parte en monografías, pero sobre todo en una exposición de conjunto que comprendía 18 libros. Esa revisión de "opiniones de Física" se extendía (en el sentido más alto en que ésta abarca también la psicología) de Tales a Platón y Jenócrates, y de élla, además de numerosos fragmentos menores, se ha conservado uno de gran extensión "sobre la percepción sensorial", por el cual vemos que la obra (cf. I, 580) está dispuesta en forma de historia de las doctrinas. Al propio tiempo, la totalidad de los restos conservados nos enseña que del principio al fin la obra estaba impregnada de crítica, punto que hace ineludible que nos detengamos en ella un momento.

Se nos antoja cosa imposible escribir una historia de la ciencia haciendo caso omiso de las propias convicciones del expositor. La llamada historiografía objetiva nos parece, en éste como en otros sectores, una falsa ilusión de quien pretende hacer tal historia y un ideal equivocado. Un examen imparcial exento de prejuicios, el esfuerzo más sincero y ardiente para hacer justicia a todo punto de vista, aun al más ajeno a nosotros, son indudablemente requisitos indispensables de cualquier tarea de valor realmente histórico. Mas una opinión propia sobre el objeto litigioso es necesario tenerla y manifestarla, necesario en el doble sentido de que es inevitable e imprescindible. Sin un interés intenso no hay modo de mantener la profundidad, y si ésta no condujo a la formación de un juicio independiente, mal aspecto presenta el talento intelectual del historiador. Y por otra parte: ¿cómo sería posible que aquel —pensamos sobre todo en el investigador de la historia de la ciencia— que sin juicio propio se enfrenta con los procesos históricos por él descritos, sea capaz de distinguir siquiera lo importante de lo insignificante, lo permanente de lo pasajero, con alguna seguridad, y, por

consiguiente, de satisfacer la condición fundamental para lograr una perspectiva histórica suficiente? Al fin y al cabo —podría replicársenos—, si esa exposición está determinada subjetivamente y por consiguiente impregnada de subjetivismo, pierde automáticamente el derecho a perdurar. Perfectamente de acuerdo —contestamos nosotros—, aun esa parte de la actividad humana no puede sustraerse a la suerte de todo lo humano. Pero cuando menos se sustrae a ella es cuando el expositor pretende ser una simple máquina registradora, cosa que por lo demás nunca logrará ser totalmente, o cuando elige uno de los dos caminos únicos que se ofrecen a quien renuncia a tener una explicación crítica con su objeto: la servil identificación de su punto de vista con el de sus protagonistas— el culto a los héroes desprovisto de crítica—, o el ensayo forzado de interpretar las opiniones de los demás como idénticas a la propia considerada como la única sostenible o posible. En el primer caso, la materia no será dominada; en el segundo, se la hará objeto de violencia.

Nos hemos extendido mucho, pero sentíamos la necesidad de rendir homenaje al primer antepasado de todos los historiadores de la filosofía tratando de orientarnos y de orientar a los lectores sobre el valor y la dignidad de su método histórico-crítico. Y le hemos rendido un homenaje tanto más intenso cuanto que hemos demostrado que su método había de servir de ejemplo.

4. Ya hemos tenido ocasión de ver algunas muestras de la crítica que Teofrasto ejercía sobre las doctrinas de los filósofos naturalistas (cf. I, 421, también I, 400) ; pero esa crítica resulta más importante aún en aquellos casos en que no juzga las opiniones ajenas por el rasero de lo que a él le parece verdad objetiva, sino que trata de examinarlas de acuerdo con su propia consecuencia. Así cuando cree poder reprochar contradicciones internas a la doctrina de los sentidos de Demócrito y asimismo de Platón: "Cualquiera de los dos llega a conclusiones que están en contradicción con sus postulados". Por lo que a Demócrito se refiere, esta contradicción estriba en que él declara que las propiedades senso-

riales— las que nosotros calificamos de secundarias— son meras "afecciones" subjetivas y, sin embargo, las atribuye a propiedades primarias u objetivas de los átomos (a su tamaño, figura y disposición), contradicción que evidentemente se funda más en las palabras que en la cosa misma (cf. I, 363).

Una de las aserciones de Platón que a nuestro juicio está más desprovisto de fundamento es su suposición de "placeres no verdaderos" (cf. II, 585 *s.), y* Teofrasto advirtió su punto flaco y al propio tiempo lo que contiene de verdad en la distinción entre modos de sensación normales y anormales. Ante tanta audacia y tan original profundidad de juicio, sentimos expectación por ver cómo iba a mostrarse ante las doctrinas del maestro y cómo pudo concillarse con su independencia de juicio la reverencia que como discípulo había de sentir por Aristóteles. Y, realmente, el espectáculo que nos ofrece en este aspecto, es muy notable.

La más fiel adhesión y la duda imparcial, siempre alerta, se nos presentan de tal modo asociadas que al principio producen la impresión de ser completamente enigmáticas. Apenas pueden leerse en los comentarios filosóficos de Teofrasto una docena de líneas sin tropezar con ideas aristotélicas y hasta con frases y giros enteros tomados del Estagirita. Y, sin embargo, casi siempre que tiene presente una doctrina principal de su maestro, pronuncia también sus reservas y objeciones en abundancia. Ya nuestros lectores conocen las fuertes objeciones contra la teoría del Nous que desde el exterior penetra en el mbrión humano (cf. pág. 219) ; mas esas reservas no le impidieron considerar que el Nous es un elemento psíquico independiente del cuerpo. La doctrina del origen del movimiento del mundo (cf. págs. 238 ss.) constituye el punto central de la cosmología aristotélica; también en ella advierte Teofrasto un sin fin de dificultades. ¿Por qué —se pregunta— la tendencia natural de las esferas celestes debe ser hacia el movimiento y no hacia el reposo? Y a eso se añade: ¿ Por qué entonces esa tendencia es sólo propia de las esferas y no también del centro del universo, o sea, de la tierra? (Cabía la inmediata posibilidad de dudar del estado de reposo

de la tierra y por lo tanto de la doctrina geocéntrica en general, mas no se le ocurrió a nuestro filósofo). Muchas son también las reservas que inspira al discípulo la doctrina teleológica fundamental de su maestro. Teofrasto no se limita en el sector, aprobado también por Aristóteles. de lo que actualmente denominamos disteleología. Los órganos rudimentarios (como los pezones del varón), la efímera cuya estructura —añadimos nosotros— parece calculada para mayor duración y, sin embargo, sólo sirve para un día, la cornamenta del ciervo, esa arma eficiente del animal que dificulta su vista y entorpece sus movimientos, nada de eso nos es ocultado, pero se resuelve de modo genuinamente aristotélico invocando la resistencia de la materia a la teleología de la naturaleza (cf. pág. 128 Pero en vano nos preguntaríamos cómo esos expedientes pueden bastar frente a las demoledoras objeciones formuladas en las frases siguientes: "Muy numeroso es lo que no obedece a aquella tendencia teleológica. En efecto, lo animado es poco, e innumerable lo inanimado; y aún en los seres animados, lo mejor es sólo una parte infinitamente pequeña". Y, sin embargo, Teofrasto no rompió con la teleología aristotélica.

5. Un interminable acopio de dudas y reservas que conduce a callejones sin salida o de nuevo son dejados de lado, ¿cómo puede entenderse eso? La palabra del enigma se llama, a mi juicio, "sistema". Es difícil exagerar el efecto fascinador de una estructura de ideas cerrada, aunque sólo esté cerrada a grandes rasgos. Tampoco es posible hacer un ensayo serio para quebrantar el sistema en algún punto sin que al mismo tiempo se vean afectadas otras de sus partes, amenazando así la existencia del edificio en que el espíritu halló su morada habitual. En cambio, es evidente que Teofrasto no tenía fuerzas suficientes para proceder a una transformación de ese edificio; de ahí que le arredrara todo cuanto era apropiado para hacer tambalear las bases de la construcción doctrinaria que se le había confiado, que él admiraba y que proporcionaba copiosa satisfacción a su pensamiento. Lo má-

ximo a que llegaba su audacia, era a hacer modificaciones de las teorías de su maestro.

No es nuestro propósito detenernos en esas modificaciones. En la lógica, rama del conocimiento que Aristóteles creó casi de nuevo, existía, precisamente a causa de esa novedad, amplio margen para mejoras y ejecuciones de detalle. En apenas menos de una docena de obras, el Eresio trató este sector del saber, y junto con él y con espíritu afín su discípulo Eudemo. El juicio de conjunto de un especialista moderno dice así: "Teofrasto no empeoró la doctrina aristotélica. Su crítica se ejerce en todos los puntos, en que... había motivos para tener reservas", y "sus correcciones" pueden calificarse de "verdaderas mejoras". Objeto de esa crítica suya fueron especialmente las doctrinas del raciocinio hipotético y disyuntivo, y, además, de la inconvertibilidad de los juicios. Sorprende cómo se anticipa a una doctrina muy moderna: la "cuantificación del predicado" de Sir William Hamilton ("todos los africanos son algunos negros" en vez de "todos los africanos son negros"). Fué un precursor de los escolásticos al aumentar considerablemente el número de las clases de demostración, de los modos de las figuras (cf. pág. 56), y la sutileza de sus investigaciones parece revelar ya una marcada tendencia al alambicamiento.

6. Sobre el sector de la física en el sentido más lato de la palabra, se extendió Teofrasto en una obra de ocho libros y además en una serie de monografías, varias de las cuales se han conservado. La discrepancia más importante con respecto a la doctrina de Aristóteles es, a nuestro juicio, la eliminación del fuego del número de los elementos, innovación que el propio Estagirita aceptó en una obra que compuso siendo ya de edad avanzada (cf. pág. 181).

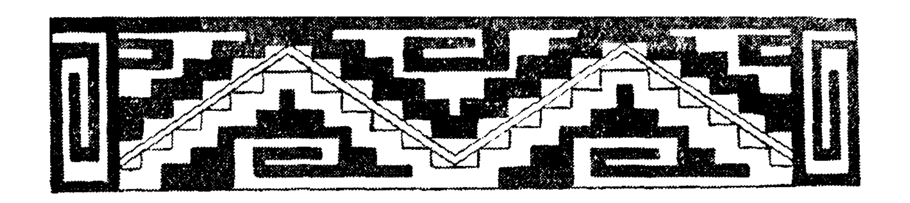
La doctrina aristotélica de la eternidad del mundo, o sea de que éste no tuvo principio ni tendrá fin (cf. pág. 137s.), fué defendida por él contra impugnadores valiéndose al efecto de argumentos cuya ejecución de detalle no conservamos en forma totalmente auténtica, pero cuya esencia es sin duda como a continuación exponemos: Contra la eternidad de la tierra

(que a título de la única parte del mundo accesible a nuestra exacta observación se ponía en vez del último), se formularon cuatro argumentos principales, y probablemente otro secundario. Si la tierra existía desde la eternidad, su superficie tenía que estar ya completamente nivelada a causa de las incesantes lluvias. Segundo: el retroceso del mar, que puede percibirse en muchos puntos, hubiera debido alcanzar ya su último fin de ser cierta aquella suposición. Tercero: todos los elementos pasan de uno a otro; de esta caducidad de las partes habría que concluir la del todo. Aristóteles proclamó la existencia eterna tanto de la tierra como de sus moradores (plantas, animales y hombres), habiéndole replicado el adversario invocando las clases de animales extintos y sus restos fósiles. Por último, parece que también invocó el bajo nivel de muchas artes y conocimientos, del cual cabe deducir asimismo que el género humano y el desarrollo de su cultura tuvieron un comienzo, y por cierto bastante tardío, en el tiempo.

Contra el primero de esos argumentos alegó Teofrasto lo que nosotros denominaríamos simplemente plutonismo. La tendencia niveladora propia de las precipitaciones atmosféricas, es contrarrestada por la tendencia a la elevación, que proviene del fuego encerrado en el interior de la tierra. Además: el retroceso del mar, no es un fenómeno general, sino local, que en otras regiones se presenta con signo opuesto: como retroceso de la tierra (cf. pág. 141). El tercer argumento está totalmente desprovisto de fuerza demostrativa. La conclusión del todo por las partes es totalmente injustificada en este caso, pues la ruina de una forma de materia determina el nacimiento de otra, de suerte que se produce un ciclo que se conserva a sí mismo (cf. pág. 77). Al quinto argumento se oponía la teoría aristotélica de la catástrofe: la suposición de que periódicamente se produce una extinción del género humano quedando sólo unos pocos residuos (cf. pág. 139). La concesión de que esas catástrofes hicieran también víctimas a algunos géneros animales, no tenía gran importancia y constituía una hipótesis aceptable. La comunidad de la contestación a aquel cuarto argumento y al quinto de los

contrarios que al principio no se mencionaba, pudo producir la impresión de que ambos se fusionaran en uno solo.

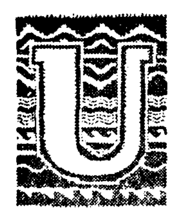
En esa polémica, Teofrasto se mostró partidario estricto del sistema aristotélico; sin embargo, la originalidad de su espíritu de investigador se hizo patente en un sinnúmero de investigaciones especiales. La recopilación de hechos, la elaboración de observaciones propias y ajenas, esa tendencia predominante inductiva de su investigación, son otras tantas actividades que él ejerció en los sectores más diversos. En el de la naturaleza inorgánica cabe mencionar en este sentido las monografías sobre indicios del tiempo, sobre los vientos, sobre el agua (tres libros), sobre el fuego, sobre el calor y el frío, sobre el mar, sobre las piedras, sobre las petrificaciones (dos libros), sobre las sales, el salitre y el alumbre, sobre productos de mina, sobre la lava de Sicilia, sobre fusión y solidificación. En el sector de la fisiología y medicina pueden incluirse los estudios cuyo objeto era el mareo, el sudor, los estados de fatiga, impotencia, parálisis, melancolía, epilepsia, delirio, demencia y epidemias. De contenido semipsicológico debieron ser las obras sobre el sueño y los sueños, sobre el rostro (tres libros), sobre los sabores y olores. De las obras zoológicas vemos mencionados, además de un extracto de la Zoología de Aristóteles y siete libros "sobre los animales", tratados especiales (?) sobre el cambio de color de los animales, sobre su aletargamiento en invierno, sobre la creencia en aversiones de animales, sobre la diferencia de las voces de animales próximos entre sí, sobre la generación espontánea, los animales acuáticos que siguen viviendo en seco, sobre variedades locales de los animales (¿o de su propagación?), sobre los animales que muerden o envenenan; también cabe incluir en este sector los estudios especiales sobre el color y sabor de las distintas especies de carne y sobre las clases de miel. El sector más débilmente representado era el de la botánica, del cual sabemos solamente la existencia de una monografía "sobre el vino y el aceite"; bien es verdad que Teofrasto trató muy extensamente esta materia en dos de sus grandes obras que hemos conservado.



CAPÍTULO XL

TEOFRASTO DE ERESO

(Continuación: Teofrasto como botánico)

NA de estas obras, llamada "Botánica", trata lo que actualmente denominamos sistemática, incluyendo la geografía botánica; la otra, cuyo título podríamos traducir por "Causas de los procesos vegetales", corresponde a nuestra fisiología botánica. En la sistemática, Aristóteles había preparado el terreno para su discípulo menos aún que en la parte fisiológica. Lo que el Estagirita enseñó en los dos libros "De las plantas", que se han perdido, se refería a la psique que se les atribuía, es decir, al alma o energía vital, cuya acción se limitaba a la nutrición y propagación. La falta de sensibilidad y de traslación de un lugar a otro, era lo que distinguía a las plantas de los animales, dos afirmaciones cuya validez ilimitada ha sido detenidamente discutida en los últimos tiempos. Asimismo, su vida carece de una unidad más estricta, como se desprende de la supervivencia de partes desprendidas del todo, por lo cual las distintas plantas son comparables a colonias de animales. Ya hemos mencionado la circunstancia curiosa de que Aristóteles negara que existiera una separació nde sexos en las plantas (pág. 172), al igual que la ingeniosa comparación de la raíz con la cabeza de los animales (págs. 176). De importancia fundamental es la explicación aristotélica de que el teleologismo de la naturaleza es me-

nos acentuado en el mundo vegetal que en el animal. Por lo demás, sabemos que Aristóteles estudió la nutrición de las plantas, la formación de semillas y frutos por exceso de nutrición la propagación por esquejes, y asimismo la generación espontánea que él admitía.

Teofrasto era ya de edad avanzada, por lo menos a mediados de la séptima década de su vida, cuando a base de investigaciones propias y ajenas hizo la suma y la consignó en las dos mencionadas obras. La primera de las dos que compuso es la sistemática, de valor incomparablemente superior, distinguiéndose la segunda más por el planteamiento que por la solución de los problemas. Sus precursores fueron principalmente los filósofos naturalistas, siendo Demócrito al que cita con mayor frecuencia, bien que sobre todo respecto a cuestiones que sólo muy vagamente se hallan relacionadas con la botánica; cita además a tratadistas de agricultura, dietética, medicamentos y venenos. En casos muy numerosos invoca también declaraciones de agricultores, leñadores, apicultores, buzos, etc. Pero también entre sus precursores debía haber botánicos propiamente dichos, pues cita tesis y juicios de índole muy general, por ejemplo relacionados con la disposición de las yemas, los cuales sólo pueden provenir de verdaderos especialistas de esa rama del conocimiento. Cabe pensar en Espeusipo (cf. págs. 11-12), a quien se parece en un aspecto muy importante; a nuestro juicio, el Menestor por él citado se incluye sin razón entre los tratadistas de agricultura. Teofrasto no hizo viajes extensos; los suplió con los trabajos del equipo científico que acompañó a Alejandro en su campaña de Oriente *y* cuyos miembros fueron enviados en parte a expediciones especiales. Sus informes se depositaron en el archivo central del Imperio en Babilonia. Parece que el propio conquistador del mundo no desdeñó dedicarles su gran atención personal. Casi nos inclinamos a suponer que, cual hiciera Napoleón con los resultados de su expedición a Egipto, pensó eternizar en una obra monumental los resultados que de sus expediciones militares se obtuvieron para la ciencia de la naturaleza. Especialistas modernos no encuentran palabras bastantes para

ponderar la excelencia de lo obtenido en los dominios de la botánica y se entusiasman ante la "genial sagacidad morfológica" que se pone de manifiesto, por ejemplo, en la descripción de la higuera gigante hindú. Parece que ésta nada tiene que envidiar a las descripciones de especialistas como Schimper y van Tieghem. Pero el primer lugar corresponde a la gran hazaña realizada (aunque sólo a medias) por encargo de Alejandro por el almirante Andróstenes de Tasos en su viaje de circunvalación de la Arabia: la descripción de la flora de Tilo (Islas Bahrein), que provocó el apasionado entusiasmo de uno de los más eminentes especialistas modernos.

Mas el mérito de Teofrasto en el sector de la geografía botánica no se reduce a esos preciosos informes que él incorporó a su obra sistemática; en realidad, fué el verdadero creador de esa rama del saber, a la cual dedicó el cuarto libro de su "Botánica", siendo al propio tiempo el primero y el último que la cultivó en la Antigüedad. Cuando fundió los datos de sus fuentes en aquel "cuadro maravilloso", la idea que lo dominaba era ofrecer una exposición de las "formaciones de geografía botánica" determinadas por "factores fisiológicos" que las mantienen unidas. De ahí que divida "la especial geografía botánica de los bosques en los dos grandes grupos fisiológicos principales: la vegetación de la tierra y la de las aguas". (La "clasificación de la flora acuática" empieza a su vez "con la separación de las aguas dulces y saladas".) Sólo dentro de esos grupos naturales principales se hace patente luego también lo geográfico, en la medida de lo posible. Se describen "las formaciones... producto del clima y del suelo"... "en sus plantas características con subclasificación geográfica" de modo que no difiere del que emplean los modernos.

El hecho de que el especialista a quien hemos seguido haya aludido hace poco tiempo a la necesidad de que se "explore" todavía gran parte de las obras botánicas de Teofrasto, debe achacarse a las dificultades de identificación de muchas clases de plantas y asimismo de varias localidades. Pero cuanto más los nuevos investigadores, apoyados en la rara combinación de saber botánico y filológico, se adentran en esta tarea,

tanto más aumenta su admiración por la labor sin igual de Teofrasto. Es evidente que su mérito no debe buscarse donde cabría esperarlo del discípulo de Aristóteles, a pesar de que ambos son morfólogos de primera categoría. Pero el observador atento advierte pronto una formidable diferencia entre ambos. Aristóteles es el clasificador por antonomasia; para Teofrasto, la clasificación es un expediente del que no puede prescindir, pero cuyas definiciones no es posible "tomar demasiado al pie de la letra". Si no vamos muy equivocados, en cuestiones de clasificación estaba más cerca del punto de vista de Espeusipo que del de su propio maestro peripatético. Aparece aquí de nuevo la antítesis entre definición y tipo; es más aún, en un pasaje importante de su "Morfología general" se cree percibir claramente la voz de un paladín moderno del sistema de la naturaleza (cf. págs. 12-13). Mas lo que le impidió arriesgarse personalmente a fundar un sistema de esta índole fué principalmente la desorientadora multitud de detalles que su vista percibía con tamaña sagacidad y claridad. Asimismo, la ampliación del horizonte geográfico resultaba inconciliable con la rigidez de las clasificaciones anteriores, pues él sabe hasta qué punto las influencias climáticas modifican los organismos, y fué sobre todo la visión de las creaciones del mundo tropical, que sólo ahora acababa de tener, lo que ponía a su vista casos de los cambios más asombrosos. Conoce plantas que en su patria pierden las hojas todos los años y que debajo del trópico de Cáncer pasan el invierno sin perder las hojas; conoce también una hierba, una especie de malva, que en ocasiones se transforma en una especie de árbol. De ahí que la clasificación en árboles, arbustos, matas y hierbas, que en conjunto conserva, resulte insegura a sus ojos y sólo tenga una importancia secundaria.

2. La maestría de Teofrasto en la morfología de la ciencia natural se funda en la extraordinaria delicadeza de sus sentidos, en la más concienzuda utilización de los datos de éstos y no en último lugar en lo que cabría calificar de intelección intuitiva de la importancia funcional de los elementos estructurales y de todas sus diferencias, aun las más

ligeras. El propio Teofrasto atribuye la máxima importancia a la "percepción sensorial" y al exacto conocimiento de los detalles que de ella resulta en oposición a la "reflexión". Así lo hace cuando habla de las diferencias de situación y de su influencia en el crecimiento de las plantas.

El sentido de la semejanza, la capacidad de descubrir aun analogías recónditas, es, naturalmente, para el Eresio, como para todo cultivador de la ciencia descriptiva de la naturaleza, el más noble instrumento de su investigación. Y es muy característico del equilibrio espiritual de este pensador, de su horror hacia toda posible unilateralidad, el hecho de que se guarde meticulosamente de todo abuso precisamente de esa tendencia tan benéfica en sí. No hay que forzar las semejanzas o analogías —son los términos en que más o menos se expresa. Todo intento de esa índole provoca un doble efecto nocivo. No sólo es superfluo e infecundo, sino que además posee la tendencia a obnubilarnos o escondernos el conocimiento de lo específicamente peculiar del objeto. Tal es el sentido plenamente desarrollado de una expresiva frase en que Teofrasto pone en guardia ante la exageración del procedimiento, ensayado por él mismo, de establecer paralelos entre los órganos vegetales y animales. Tal vez no nos equivoquemos suponiendo que esa advertencia encierra una pulla polémica dirigida nada menos que contra el propio Estagirita, y por cierto contra su comparación, ingeniosa pero que Teofrasto no considerara acertada, de la raíz vegetal con la cabeza animal (cf. págs. 176). Nos arriesgamos a esta conjetura fundándonos en la circunstancia de que ese paralelismo no aparezca en el lugar que le correspondería, y de que en otro lugar aparezca sustituida por otra comparación totalmente diferente: la de la raíz con el aparato digestivo.

El campo en que Teofrasto cosechó sus más copiosos laureles, es el de la investigación de detalle y del complacido ahondamiento en lo singular. Ya Kurt Sprengel ha hecho de una de sus descripciones el elogio de que "difícilmente se hallará en los antiguos una descripción más exacta que ésa". El especialista *a* quien tan a menudo hemos citado califica la

descripción de la hoja del plátano de "asombrosa por su fidelidad y plasticidad y única en su especie". Con respecto a una importante distinción de dos especies vegetales muy afines, Ernst Meyer, el conocido historiador de la botánica, pone en duda que "antes de Link y Robert Brown haya sido tenida en cuenta jamás por un botánico". En cuanto a la raíz —expresa otro especialista— "desarrolló con prodigioso rigor los conceptos de rizoma, cebolla y bulbo, distinguiéndolos morfológicamente del concepto de raíz (propiamente dicha)". No menos significativo es para nosotros el breve relato de los resultados obtenidos por el sátrapa persa Harpalo en sus ensayos de aclimatación llevados a cabo en los parques de Babilonia. No se limita a decir que algunas de las plantas llevadas allí desde Grecia prosperaron y otras periclitaron, sino que, además, distingue de ambas categorías aquellas plantas que a duras penas "se salvaron" y las que debieron su conservación a laboriosos "cuidados".

En el coro de voces laudatorias se mezcla a veces una fuerte nota discordante. No faltan del todo investigadores que se dedican a poner de relieve los errores de éste, como de los demás maestros antiguos, sin duda para que tengamos presentes los magníficos progresos que nosotros hemos logrado. Y eso es un procedimiento totalmente ilícito. Lo que decide del valor e importancia de un camino de la investigación, no son los puntos de llegada alcanzados en un momento dado, sino la dirección de ese camino. En este sentido nos vamos a permitir aludir a dos problemas en cuyo tratamiento el discípulo de Aristóteles superó a su maestro.

3. La generación espontánea no fué impugnada en principio por Teofrasto; sin embargo abrió sendas a la investigación apropiadas para conducirla a la eliminación de ese error. Bien es verdad que toma de los antiguos filósofos naturalistas la doctrina de la influencia de la putrefacción de la tierra y del agua sobre el origen de las plantas, mas opone esa hipótesis "que se sustrae a la percepción de los sentidos" a los modos de generación "notorios y evidentes". De ahí que en los distintos casos coloque la generación es-

pontánea como posibilidad al lado de los demás modos de generación. Y aun cuando en una ocasión atribuya esa generación espontánea a muchos de los vegetales menores y aun a algunos de los mayores, en otro pasaje en que trata más a fondo del tema, expresa la duda de si cabe realmente aplicar esa clase de explicación a los vegetales mayores. En él atribuye importancia al hecho de que los gérmenes a menudo sean "pequeños y apenas visibles". Por último —y esto *es* lo principal— sabe que los gérmenes de las plantas llegaron al sitio donde se desarrollaron traídos por el viento, la lluvia, las inundaciones y por la creación de nuevos cauces fluviales. De ahí que, a pesar de la apariencia en contra, Teofrasto preste las armas más eficaces a los adversarios de la teoría de ,la generación espontánea, y vaya a la cabeza de aquellos que acabaron provocando el hundimiento de esa doctrina de Aristóteles y de sus predecesores (cf. pág. 187).

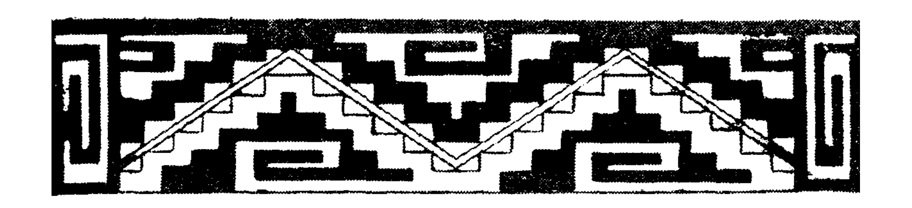
No es muy distinto lo que pasa con la cuestión del movimiento autónomo de las plantas. No puede hacerse al Estagirita el menor reproche porque trazara entre el animal y la planta una línea divisoria a base de negar a la última movimiento y sensación, pues también se mostró propicio a reconocer la existencia de fases de transición en ambos aspectos (cf. pág. 170s.). Mas el establecimiento de esos mojones de separación podía tener fácilmente como efecto que se desdeñara o pasara por alto aquellos movimientos autónomos de las plantas que no determinan traslaciones de todo el vegetal. De ahí que constituya un gran mérito de Teofrasto el hecho de que se haya ocupado muy detenidamente con los fenómenos de esta clase que raras veces es dable observar. Conoce y describe del modo más exacto "la elevada sensibilidad de las hojas de la Mimosa asperata", que a la sazón se daba en Menfis, pero que desde entonces, según indica Schweinfurth, se trasladó más hacia el Sur. Asimismo conoce y describe, siguiendo las huellas de los botánicos de Alejandro, "con inimitable plasticidad" el sueño vegetal de la Tamarindus Indica, cuyas delicadas hojas pinatisectas 'se abren al salir el sol, desplegándose totalmente a mediodía, acoplan-

dose al atardecer (de dos en dos) y cerrándose durante la noche". Al igual que a estos movimientos, que ahora se llaman nictitrópicos, dirigió también toda su atención a los heliotrópicos. Sabe tan bien como los botánicos modernos que muchas flores y las hojas de no pocas especies "giran constantemente con el sol, para inclinarse y orientarse hacia él". También procura dar una explicación del hecho de que las plantas acuáticas del cálido Sur que durante la noche se sumergen, revelan la máxima sensibilidad de esta índole, y considera que la razón de eso estriba en el acentuado contraste de la temperatura del agua con esos "lugares más cálidos y ardientes". En ese orden de cosas llega al punto de lanzar en una ocasión la palabra "sensación", tendiendo de esta suerte un puente a aquellos investigadores de los tiempos modernos que trataron y tratan "de la excitabilidad y vida sensorial de las plantas". En otro pasaje, el Eresio contribuyó a derribar la muralla que separaba los dos reinos orgánicos. A diferencia de su maestro, ya no ignora la bisexualidad de muchas especies vegetales (cf. pág. 172) ; así, de modo totalmente técnico describe el proceso de fecundación de la palmera de dátiles; es más aún, compara en términos totalmente expresos ese proceso vegetal al acoplamiento animal.

4. Si en el terreno de la botánica se nos ofrece Teofrasto como un precursor, no percibimos sin asombro que el camino que él iniciara quedó intransitado durante casi dos milenarios. Sus sucesores de la antigüedad volvieron a colocarse totalmente en el punto de vista de la mayoría de sus predecesores: de los rizotomos o autores de libros de hierbas. Aun los más importantes de ellos, como Crateuas (siglo I a. de J.C.), Sextio Níger y Dioscúrides (siglo I d. de J.C.), cultivaron solamente la botánica como rama de la farmacología, apreciando únicamente las plantas medicinales por sus efectos terapéuticos y limitándose a describirlas verbalmente o por medio de dibujos. La labor de Teofrasto se consideró definitiva; siguió utilizándose, mas no fué proseguida. Precisamente su perfección, que ofrecía poco margen para aditamentos y correcciones, fué sin duda lo que sustrajo todo

este sector a la investigación de la época alejandrina que tan activa se mostró en otros aspectos. Con toda seguridad contribuyó también a ello la circunstancia de que la decisiva ampliación del horizonte de la geografía botánica y el conocimiento de la flora tropical, se habían logrado ya con la expedición de Alejandro, y el Eresio los utilizó íntegramente.

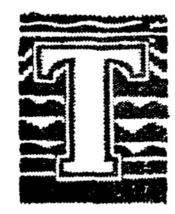
El único botánico de la Edad Media, Alberto Magno (muerto en 1280), que a juicio de los especialistas carecía de originalidad en este como en otros sectores, sólo tiene de Teofrasto un conocimiento indirecto; en cambio, Andrea Cealpini (1519-1603), a quien se considera el verdadero renovador de esta rama del saber, se muestra ya familiarizado del modo más exacto con su gran predecesor. Basta hojear los 16 libros de su obra "De las plantas" para tropezar a cada paso con el nombre de Teofrasto y asimismo con ensayos serios y en parte afortunados para cultivar independientemente la crítica de textos y la interpretación de la "Botánica". Los grandes botánicos del siglo subsiguiente no cesaron de estudiar y aprovechar la obra de Teofrasto. El nombre del eminente botánico Heinrich Friedrich Link (1767-1850) figura entre aquellos que no desdeñaron tratar esa obra procediendo al estudio crítico de su texto. Y un gran conocedor, a quien a menudo hemos citado, pudo escribir hace pocos años las siguienes frases: "Sobre el Beluchistán reina aun actualmente profunda oscuridad. Botánicamente, con excepción de breves menciones, casi nada tenemos... De la geografía botánica de Teofrasto surgió entonces un cuadro de la vida vegetal de las costas como jamás hubiéramos sospechado". Por consiguiente, la "Botánica", particularmente su parte geográfica, no ha dejado ni siquiera en nuestros días de tener un interés algo más que histórico. El botánico Teofrasto no es un difunto, sino que sigue viviendo en la actualidad.



CAPÍTULO XLI

TEOFRASTO DE ERESO

(Continuación: Descripción de las costumbres)



EOFRASTO era un morfólogo sobresaliente, y no sólo en los dominios de la ciencia descriptiva de la naturaleza. Su vista sagaz para apreciar lo peculiar de las cosas, sus coincidencias y sus diferencias, se aplicó también a una esfera muy alejada y totalmente distinta. Fué el creador de un género literario nuevo: la descripción de tipos de carácter humanos. Desde luego, tampoco dejó de tener precursores en este género. Brillantes descripciones de tipos semejantes encontramos ya en el panorama de la Etica y Retórica aristotélicas (cf. págs. 272*ss.* y 471*ss.*). Mas lo que para el Maestro era solamente aditamento ocasional, se convirtió para el discípulo en objeto de exposición aparte. La posición de Teofrasto con respecto a su maestro no difiere en este aspecto de la que tiene con respecto a la filosofía de la historia. En la Metafísica, sobre todo en los capítulos de introducción, y asi mismo en el primero de los tres libros "Del alma", Aristóteles trató de sus predecesores en esas disciplinas, como igualmente hizo ya Platón en algunos de sus diálogos (cf. II, 547*ss.*). Pero ese tratamiento era accesorio, supeditado siempre a las propias doctrinas del expositor, que las encontró prefiguradas o anticipadas en tal o cual de sus predecesores, y por último y sobre todo con

la intención de utilizar los verdaderos o supuestos errores de éstos para dar realce a las doctrinas propias, con lo cual, dicho sea de paso, los pensadores antiguos tratados ocasionalmente, no pocas veces perdían buena parte de su idiosincrasia individual, cual ocurre con el ingenioso y profundo Heráclito que en Aristóteles aparece como mero paladín de una tendencia paradójica: la negación del principio de contradicción. En uno y otro caso, Teofrasto desarrolló plenamente géneros literarios y científicos que anteriormente sólo existían en ciernes, y los incorporó al grupo de las disciplinas y sectores literarios corrientes. En grado mayor aún que por el precedente del Estagirita, fué influido nuestro filósofo en esta ocasión por la comedia de la época, con su primorosa elaboración de personajes típicos, y por la tendencia general de la época, que podríamos calificar de realista. Menandro, el adalid de la comedia nueva, era coetáneo algo más joven (342-291) de Teofrasto y discípulo suyo. La descripción de costumbres triunfa pronto en la poesía; recuérdese, por ejemplo, las "Siracusanas" de Teócrito (310-245 aproximadamente), la afectuosa descripción de la vida cotidiana urbana en la "Hekale" de Calimaco (310-240 aproximadamente). Hasta en las artes plásticas, el retrato y el género suplantan a las creaciones idealistas de la época anterior.

2. Entre las obras del Eresio mencionan los registros antiguos un libro "Caracteres éticos". La originalidad del pequeño libro "de oro" (como lo denominaba Casáubonus, el filólogo del Renacimiento) que hemos conservado, fué negada a menudo y obstinadamente. Antes, haciendo caso omiso de aquel testimonio, se puso en duda su autenticidad, y hasta hace muy pocas décadas se aceptaba casi sin excepción que los "Caracteres" eran a lo sumo extractos de obras éticas o retóricas de Teofrasto, y que aun siendo de éste su contenido, en modo alguno podía decirse lo mismo en cuanto a la forma. Pronto veremos cuán infundado estaba ese juicio. Lo que imprimía cierta verosimilitud a esa opinión escéptica era la circunstancia de que en realidad no faltaban en la obra agregados ajenos. Al frente de la obra figura ya una

epístola dedicatoria que ostenta el estigma de la falsedad: en ella, el autor, "anciano de 99 años" (!), plantea la cuestión estúpida de por qué los griegos que viven bajo el mismo cielo y participan de !a misma educación, ofrecen diferencias de carácter. Difícilmente parecerá menos errónea la esperanza formulada en ese proemio de que si logran conocer las subsiguientes descripciones de caracteres, los sucesores se tornarán mejores que sus antepasados. Hace más de 100 años, desde la investigación de la cuestión por Karl Gottlieb Sonntag (1787), es asunto decidido que esa introducción presuntuosa, tan en contradicción con lo que sabemos de la vida de Teofrasto y aun con el contenido mismo de los "Caracteres", es un aditamento de época tardía. Mas la desconfianza despertada ya al comienzo de la lectura, proyectó sus sombras sobre la obra misma, a pesar de que por su espíritu y lenguaje nada tiene ésta de común con la introducción. Y no es esto solamente. Al frente de cada uno de los 30 retratos de carácter figura una definición de la propiedad en él descrita, y entre la definición y el retrato media en más de un caso un gran abismo. Esa anomalía choca ya inmediatamente en el primer capítulo, que se refiere a la "ironía", palabra a cuyo doble sentido hubimos de referirnos ya en una ocasión al tratar de la ironía socrática (cf. II, 63). La significación fundamental de esta palabra es "afición a mistificar", acepción original y más lata de la cual proviene por el camino que ya hemos expuesto la acepción más estricta de "empequeñecerse a sí mismo" o de "adulación a la inversa". La última ironía constituye el objeto de la definición; la primera, la del retrato de carácter. De donde se desprende que aquélla y éste no proceden de la misma mano. Naturalmente, con la única salvedad de que la definición que aparece en lugar inoportuno, no debe atribuirse al mismo falsificador que compuso el absurdo proemio; antes bien es patrimonio genuinamente aristotélico, tal vez aun teofrástico, aunque no estaba destinado a figurar en este contexto. En algunos casos hallamos aditamentos ampliadores, reconocidamente apócrifos, al final del retrato de carácter, así como otros varios

aditamentos descarados que por su forma lingüística revelan su factura bizantina. Era precisamente la sencillez y seriedad de la obrita lo que invitaba a semejantes interpolaciones.

3. Hojas sueltas de un cuaderno de bocetos —es la mejor denominación que cabe dar a la recopilación que nos ocupa. Los antiguos hacían una distinción entre las obras que calificaban de hipomnemáticas (recopilaciones de materiales, trabajos preliminares, apuntes para uso personal) y las destinadas propia y originariamente a ser publicadas. Pero había también productos literarios que ocupaban una posición intermedia entre ambos géneros. Ya hemos visto una muestra de ese tipo: la "República de los atenienses" del Estagirita, en la cual podemos ver a un tiempo trabajo preliminar para la "Política" y "una recopilación de materiales elaborada en forma de libro de fácil lectura" (pág. 38). Algo parecido ocurre con los "Caracteres". Es posible que Teofrasto tuviera la intención de utilizar en sus obras sistemáticas el material en ellos acumulado, bien que no tengamos la posibilidad de saber si abrigó en serio ese designio ni si lo llevó a cabo realmente. Sea como fuere, el medio se convirtió al propio tiempo en fin. Los esbozos de un pintor trazados con agilidad y lozanía conservan su valor al lado de los cuadros que se fundan en ellos, aun en el caso de que no llegaran a pintarse nuncas las composiciones de numerosas figuras que el autor proyectara. Más aún, su mayor espontaneidad y más impresionante veracidad pueden hacerlos más valiosos que éstas. A veces se ha censurado a los esbozos de caracteres teofrásticos por su llaneza que llega hasta la monotonía. De todos los numerosos personajes que en ellos aparecen, se dice: es el hombre para eso, es capaz, está en condiciones de hacer tal o cual cosa, o bien: es fuerte en eso, etc., o, por último: puede vérsele actuar de este u otro modo. Ese aparato sencillo, con apenas media docena de giros así, le basta al autor de los "Caracteres". Los críticos filológicos sacaron las consecuencias más peregrinas de esa pobreza de medios estilísticos, hasta el punto de ver en ella un apoyo en pro de la teoría de los extractos, invirtiendo la realidad

de los hechos en forma que yo calificaría de incomprensible. Al fin y al cabo, la homogeneidad de forma de una obra, si algo revela, es precisamente que sus elementos tienen un solo origen. ¡Qué arte de milagro hubiera debido producirse para que Teofrasto se sirviera exactamente de la misma forma en los más diferentes pasajes de sus obras de filosofía moral o retóricas, de suerte que sólo necesitó unir lo separado y disperso para formar un conjunto homogéneo, de homogeneidad superior a toda medida! Y, sin embargo, esa figura de aquella teoría, a un tiempo la más tardía y absurda, se impuso a sus partidarios por la circunstancia de que ya no podían cerrar los oídos ante un hecho patente, inconciliable con cualquier otra forma de esa hipótesis. Gracias a las abundantes indicaciones de una obra del epicúreo Filodemo, que las cenizas de Herculano nos preservaron, hemos podido conocer caracterismas de otro aristotélico, muy posterior: Aristón de Ceos. Y, circunstancia curiosa, resulta que la forma de exposición es exactamente idéntica a la de esta obra de Teofrasto, aun la constante repetición de unos pocos recursos de expresión. Aristón fué evidentemente en esa obra un continuador e imitador de Teofrasto. Este descubrimiento hizo desaparecer la última posibilidad de separar la forma de los "Caracteres" de su fondo y atribuirla a un extractor. Dicho de otro modo: el hundimiento de la teoría de los extractos era inevitable. El haber sacado esta consecuencia en una investigación publicada hace más de veinte años, es tal vez un mérito que el autor de la presente obra puede anotarse en su haber.

El refinado gusto de la Antigüedad no puso el menor reparo a la forma estilística de los "Caracteres". ¿Es preciso realmente que nosotros seamos de otra opinión y juzguemos con mayor severidad? Nadie censuró jamás un collar de perlas por el hecho de que el hilo que las unía, no presentara diversidad de colores. Podría replicársenos que ese hilo sólo en ocasiones y esporádicamente resulta visible. El lector se precipita de uno a otro de los rasgos, muy apretados entre sí, y apenas presta atención a los giros formales

que los enlazan. Yo creo que podría irse aun más allá. Sí el tipo de carácter que cada vez se nos expone, resulta más plástico y animado, es precisamente por la circunstancia de que no veamos la mano del titiritero que maneja sus muñecos, y porque en ningún momento nuestra atención se distrae del cuadro por obra de los adornos y galas del discurso para desviarse a la persona del pintor. Una excepción confirma la regla. En uno de los retratos de carácter (el sexto) se percibe un mayor afán de variación, una deliberada "acumulación de fómulas introductorias"; en poco menos de 25 líneas se emplean media docena de ellas. En seguida se produce la impresión de lo artificioso; el efecto se debilita y resulta inferior al de los demás bocetos, trazados con menos arte.

4. Pasemos ahora de la forma al fondo. Cuando pensábamos en la posibilidad de que los treinta bocetos de caracteres estuvieran destinados a servir de estudio previo para las obras éticas de Teofrasto, no lo hacíamos pensando en la moral normativa, sino en la descriptiva que, iniciada por Aristóteles, tan intensamente fué cultivada en la escuela peripatética. Naturalmente, en esta obra tenemos que prescindir de una de las ramas de esas exposiciones, y no la menos importante, a saber la dedicada a la descripción de las costumbres populares. Mas tampoco la ética individual descriptiva es la única a que dirigió sus miradas el autor de los "Caracteres", pues entre ésos figuran también tipos de carácter moralmente neutrales, como el "aprendiz de viejo" o el "buscador de novedades", con lo cual, dicho sea de paso, causó la extrañeza de más de un crítico. De análoga índole es otra circunstancia que a menudo provocó el asombro de los escépticos: aun en los casos en que nuestro autor describe lo propiamente malo y censurable, las más veces más bien se sirve del blando lápiz del humorista que del duro cincel del moralista. En efecto, el humor es cabalmente el color fundamental que imprime un tono homogéneo a todos esos cuadros de costumbres. Mas no necesitábamos los "Caracteres" para saber que Teofrasto era un humorista; lo

vemos igualmente por su chispeante descripción de las penas del casado, que nos conservó Jerónimo. (Recuérdese el lamento conyugal: "Aquélla se muestra con un atavío más soberbio; ésta es alabada por todos; a mí me toca el papel más lamentable en la sociedad de las mujeres. ¿Por qué miraste a la vecina? ¿Qué estabas hablando con la jovencita? Estuviste en el mercado, ¿qué me trajiste?", etc.) No es muy diferente lo que ocurre con la chacota de los "aduladores de Dionisio", cuyo conocimiento debemos a Ateneo. Y el hecho de que en ocasiones se decidiera a poner su talento escénico al servicio de su pintura de costumbres, reforzando con gestos significativos el retrato del sibarita que él trazó en el aula —no es el indicio menos elocuente de la intensidad de su anhelo por reproducir la realidad común con mayor fidelidad mimética y al propio tiempo con más humor. Por lo demás, el rostro de Teofrasto que vislumbramos en el libro que nos ocupa, no presenta un solo rasgo que no podamos demostrar por otros conductos que le era propio o que no tengamos motivos poderosos para suponerlo así. El más eminente botánico de la Antigüedad observa el ajetreo de los hombres con la segura sagacidad del naturalista. El peripatético para quien el bien y el mal son las más veces cuestión de medida, siendo a menudo borrosa la línea divisoria entre ambos, pasa revista con la calma del anatomista a multitud de diversas formaciones y deformaciones, sin que por cualquier apartamiento de la norma del crecimiento moral ponga el grito en el cielo. Por último, para el filósofo que con su simpatía pulsaba todo lo viviente, que era un hombre hecho y derecho, pero que no pretendía ni podía ser superhombre o semidiós, el humor era precisamente lo que la "apatía" o "impavidez" para otros colegas suyos menos sentimentales o dotados de más poderosa voluntad: el poder liberador que le transfiguraba la existencia y lo elevaba victorioso por encima de sus bajezas.

5. Para terminar, cabría entresacar de algunos retratos de caracteres aquellos rasgos que resultan comprensibles sin un comentario demasiado extenso y pueden reproducirse sin

necesidad de proceder a pesadas descripciones. Así, el desprovisto de tacto (más exacto sería denominarlo el "inoportuno") se describe del modo siguiente: Se aproxima a alguien que no puede más de trabajo con la idea de sostener una discusión con él. Lleva unos versos a la amada dominada por la fiebre. Solicita que le sirva de garante al que acaba de ser condenado a un pago precisamente por haber salido fiador. Convocado para declarar como testigo, comparece después de dictada la sentencia. En un festín de bodas se pone a despotricar contra el sexo débil. Invita a un paseo a gentes que regresan a su casa agotados. Al que acaba de cerrar una venta, le presenta un comprador que le ofrece mejor precio. Se ofrece a dar nuevas enseñanzas a personas que estuvieron deliberando sobre un asunto hasta agotarlo. Se presenta en un festín propiciatorio a reclamar intereses. Asiste al vapuleo de un esclavo y refiere (al dueño) que él castigó también a un esclavo en una ocasión y luego éste se ahorcó. Cuando sirve de amigable componedor pone cizaña entre las partes dispuestas a una conciliación. En la danza (orgiástica) se pega (como pareja) a otro que todavía no está borracho.

Al vanidoso (o presuntuoso mezquino), lo caracterizó Teofrasto en términos parecidos a los siguientes: Invitado a la mesa, toma a pecho que se le coloque al lado del dueño de la casa. El esclavo que lo acompañe debe ser de preferencia un negro. Cuando tiene que pagar 100 dracmas, es preciso que lo haga en monedas nuevas. A una urraca que tiene en casa, le compra una escalerilla y le hace preparar una plaqueta de metal para que con ella haga ruido subiendo y bajando por aquélla. Cuando sacrifica una res, rodea la piel de la frente (con los cuernos) con grandes coronas y la clava en la puerta de la casa, para que todos se enteren de su sacrificio. Después de un desfile de "caballeros" en que tomó parte, envía al mozo a casa con todos los demás, y él se echa la capa atrás y se pasea en espuelas por la plaza del mercado. Si su perrito meliteo muere, le erige una lauda funeraria con la inscripción: "Un vastago de Melita". Si

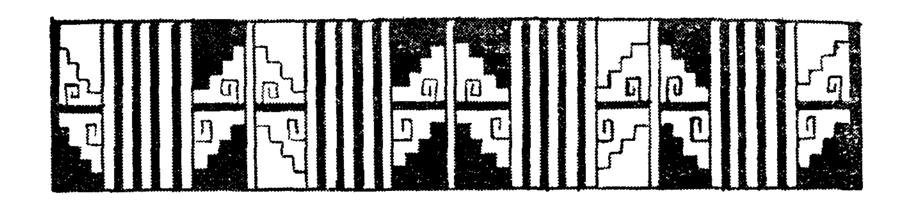
ha hecho donación de un dedo de bronce al santuario de Esculapio, comparece allí a diario para bruñirlo y untarlo. Si interviene en la dirección de la asamblea popular, importuna a sus colegas para que le dejen proclamar a él el final de los sacrificios; entonces, con solemnes vestiduras y bellamente coronado, habla (la fórmula ritual corriente) y se apresura a llegar a casa para explicar a su mujer el éxito enorme que ha tenido.

Para caracterizar al descontento con su suerte emplea las siguientes frases: Si un amigo le envía una porción de un festín, dice a quien se la trae: "Me han concedido ese caldo y ese sorbo de vino, para no invitarme a la mesa". Cuando su amiga lo abraza, "le extrañaría que sus besos provinieran del corazón". Se enoja con Zeus, no porque haga llover, sino porque lo hizo demasiado tarde. Si encuentra en la calle una bolsa de dinero, exclama: "Pero nunca hallé un tesoro". Cuando tras muchos ruegos adquirió un esclavo a precio barato, murmura: "¿Será buena la mercadería que obtuve tan barata?". A quien le lleva la buena noticia: "Te nació un hijo", le replica: "Añade: has perdido también la mitad de tu fortuna, y habrás dicho la verdad". Después de haber ganado un pleito por sentencia unánime de los jueces, reprocha al abogado que haya dejado de mencionar muchos de los fundamentos de derecho. Habiendo hecho sus amigos una colecta en favor de él, cuando le dicen: "¡Alégrate!" contesta: "¡Cómo voy a alegrarme! Al fin y al cabo tendré que devolver a cada uno su parte y por añadidura agradecerle como benefactor".

Señalemos aún el retrato del fanfarrón. De pie en el muelle refiere a forasteros qué gran parte de su fortuna navega por el mar; luego se extiende en consideraciones sobre el préstamo marítimo y lo mucho que él ganó con ese negocio y también perdió. Y mientras pronuncia esos discursos, envía (para corroborar sus asertos, habría que añadir) a su mozo al Banco, donde en realidad tiene un haber de una dracma. A un compañero casual de camino le refiere que participó en las expediciones de Alejandro con quien tuvo gran intimidad,

y también cuántos vasos adornados con piedras preciosas se trajo; con ese motivo pondera (con aires de conocedor) la superioridad del artesanado oriental. Y todo eso sin que jamás haya salido de su patria. Antípater —prosigue— me ha escrito ya tres veces para invitarme a ir a Macedonia; allí se le ha ofrecido que podrá exportar madera sin pago de aduanas; pero él rechazó la oferta para que nadie pueda sospechar de él ni acusarle de tener relaciones demasiado íntimas con los macedonios. En épocas de miseria invirtió más de cinco talentos para ayudar a sus conciudadanos pobres; no sabe decir no... Cuando va al mercado de caballos, muestra deseos de adquirir los mejores potros. En el mercado de trajes elige mercancía por valor de dos talentos y rezonga al criado porque no trajo la bolsa de dinero. De la casa alquilada donde vive, dice a los no enterados que es la casa de sus antepasados y explica que pronto tendrá que venderla porque ya resulta insuficiente para sus huéspedes.

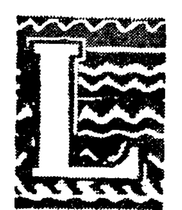
A medida que traduzco estos fragmentos me percato más que nunca de las excelencias del original que la traducción no puede igualar. ¡Qué segura elección de las palabras más significativas! ¡Qué cuidado meticuloso para evitar todo aditamento superfluo y, sobre todo, cualquier añadido subjetivo, siquiera el más ligero! Ese asombroso laconismo realza el efecto de los bocetos de doble modo. Eleva a un tiempo su fuerza concisa y la objetividad plástica de los personajes. Y, sin embargo, muchos críticos, en primer lugar Eduard Zeller, que al final se convirtió, declararon que no "cabía pensar" en la "autenticidad de esa obrita" y difícilmente siquiera "que hubiese tenido como base una obra del propio Teofrasto". La posteridad se atendrá más bien al juicio de Labruyére (1645-1696), que consideraba a nuestro libro como "obra maestra" y ejemplar, como perfecta encarnación de la "elegancia griega" y del "gusto ático".



CAPÍTULO XLII

TEOFRASTO DE ERESO

(Continuación y final)



os "Caracteres" hicieron escuela. Ya vimos que uno de sus continuadores fué Aristón de Ceos. Los caracterismas que conocemos de él procedían de una obra "De la vacua vanidad". Licón, segundo escolarca que sucedió a Teofrasto, tenía una obra de la cual se sacó el retrato del "Borracho" que se ha conservado en traducción latina. De Sátiro, otro paripatético, conservamos la descripción del "desordenado" que formaba parte de su obra "De los caracteres".

Además de las exposiciones de caracteres individuales hay que mencionar otra rama literaria, muy afín, fundada sobre todo por Teofrasto. Nos referimos a la literatura "Sobre las costumbres" y "Sobre el modo de vivir u orientaciones de la vida", dos temas que él y algunos de los suyos trataron por separado, hasta que, finalmente, el epicúreo Zenón los trató juntos, no sin involucrar tipos individuales. Obras de este título hubo, pues, además de las compuestas por el propio Eresio, las de su coetáneo y compañero de escuela Clearco de Soli (en Chipre) y Heráclides (cf. págs. 23ss.) y, finalmente, de Estratón, su sucesor en la jefatura de la escuela. La obra "De las costumbres" de Teofrasto proporcionó abundante material de trabajo a sus comentaristas por lo abundante de su contenido histórico; es casi lo único que sabemos de ella, pero

basta, en relación con los restos de obras de la misma índole, para enterarnos de que la erudición histórica, particularmente la de historia de la cultura, ocupaba un lugar de importancia en el grupo de estudios de Teofrasto. La obra "De las orientaciones de la vida" de Clearco pertenecía, según enseñan los fragmentos relativamente numerosos que se conservan, a la psicología y ética de los pueblos, de tipo descriptivo. Dicearco, otro discípulo de Aristóteles, trató de describir o, mejor dicho de reconstruir, los comienzos de las buenas maneras, especialmente en Grecia, en su obra "La vida en la Hélade".

2. Basta dar una ojeada cualquiera a los productos del afán científico de esa generación de peripatéticos para darse cuenta del grado a que en ella había llegado el interés por la amplitud de la empiria, aun de la histórica. Es difícil que haya otro filósofo que esté más cerca del que nos ocupa que Fenías, su conciudadano, compañero de escuela y asimismo de investigaciones botánicas. De sus obras, que en gran parte ya sólo conocemos por el nombre, vamos a hacer mención especial de tres monografías históricas: una Crónica sobre su ciudad paterna ("De los pritáneos o primeros magistrados de Ereso"), una obra "De los tiranos sicilianos" y otra "Del tiranicidio por venganza privada", es decir, sobre un tema que el propio Estagirita había subrayado con algunas frases (cf. pág. 409). Si bien nos hemos de sentir alarmados ante el predominio de la especialización de angostos horizontes por encima de las grandes concepciones de la ciencia, no puede negarse, por otra parte, que no dejaba de tener gran importancia el hecho de que la intensificación del sentido histórico sirviera de contrapeso contra todas las especulaciones gratuitas. Nadie esperará, por ejemplo, que Teofrasto compusiera una utopía fantástica del Estado o de la sociedad, haciendo caso omiso de todo lo dado, al enterarse de que no sólo preparó una vasta "recopilación de materiales históricos", sino que, además, redactó cuatro libros de un trabajo, salpicado de ejemplos históricos, "Del arte del Estado o Política aplicada" y por añadidura un "Diccionario político o jurídi-

co" propiamente dicho, en 24 libros (cf. pág. 44), del cual hemos conservado sobre todo un capítulo "sobre contratos de compraventa" muy extenso y con abundantes materiales.

Aunque sepamos poco de las obras de carácter normativo relativas a estos temas —sabemos que había de él dos libros de "Política", dos "Sobre la monarquía", dos "Sobre las leyes" y "Sobre infracciones a la ley" y dos "Sobre el mejor régimen político" y "Sobre la mejor administración"—, no cabe duda de que nos equivocaremos suponiendo que en ellas, más aún que Aristóteles en su inconclusa doctrina "del mejor Estado" (cf. págs. 425s.), se alejó de todas las audacias platónicas en materia de innovaciones revolucionarias. De sus apostillas a la "Poética" apenas conocemos algo más que los nombres ("De la comedia", "Contra Esquilo", un libro obra "Sobre el arte poético" sin más ni más). Más importantes e influyentes fueron sus trabajos en el sector de la "Retórica", en número no inferior a 17, y cuya repercusión de extraordinario alcance sólo ha sido descubierta y expuesta hace muy poco tiempo. También hizo estimables aportaciones a la historia de la astronomía y de las disciplinas matemáticas puras, junto con su condiscípulo Eudemo, el maestro de esta parte de la historia de la ciencia (cf. I, 174), y los hizo asimismo, junto con Aristoxeno, el clásico de la ciencia de la música, tanto en la teoría de este arte como en su historia. En el primer aspecto, es curioso que quiso limitar a la "alegría, tristeza y entusiasmo" la capacidad de expresión del arte musical. Pero el campo que, al parecer, trabajó antes que nadie y con notable éxito, fué el de la historia de la religión, primero en los 6 libros de una exposición objetiva, algo así como un "tratado de la religión". A ellos se añadían 3 libros de teología argumentativa ("De los dioses") y, por último, la obra principal "De la piedad", en la que expuso y al propio tiempo trató de apoyar en paralelos históricos y etnológicos sus propias opiniones relativas a la fe religiosa y al culto.

3. Más alejado aún tal vez que Aristóteles de toda mitología, propenso a dar una interpretación alegórica a las le-

yendas populares, Teofrasto estaba imbuido de seria fe religiosa, hasta el extremo de que su fervor religioso le hizo atribuir a la impiedad de los moradores del Monte Atos el hecho de que toda la población del mismo hubiese sido eliminada. Los antiguos atacaron muchas veces su teología achacándole falta de consecuencia y de clara determinación. "Para él" —exclama Clemente— "Dios tan pronto se llama el cielo como el aliento (vital)". En términos semejantes, Cicerón, en su diálogo "De la naturaleza de los dioses" pone en boca del epicúreo Veleyo el reproche de que Teofrasto "tan pronto atribuye el dominio divino al espíritu como al cielo, y luego de nuevo a los astros". Recordemos el Nous aristotélico, su vestido de éter, la naturaleza divina del espacio superior del cielo y de los espíritus de las esferas, y apenas notaremos alguna diferencia de importancia entre las doctrinas del maestro y del discípulo. Es posible que la teoría cósmica de Teofrasto prescindiera de la acción del "primer motor" o la acentuara poco; así pueden hacérnoslo suponer las dificultades que halló en la doctrina aristotélica del origen de los movimientos cósmicos.

Mucho más exactamente que de su teología estamos informados sobre un punto de su doctrina de la adoración de los dioses; Teofrasto se extendió ampliamente sobre el uso de los sacrificios en el libro "De la piedad", en el cual se presentó como decidido adversario del sacrificio de animales. Esa hostilidad es lo que decidió al neoplatónico Porfirio (cf. pág. 49), paladín del vegetarianismo, a tomar de esa obra importantes fragmentos incorporándolos a la suya "De la abstención de alimentarse con carne", procedimiento que la sagacidad de Jakob Bernays descubrió y demostró de modo seguro. Mas Teofrasto llevó esa lucha contra el sacrificio de animales con tal energía y detenimiento que nos permite avizorar, más allá de esas cuestiones singulares, sus opiniones en materia de método, su modo de pensar y aun sus sentimientos.

4. Los sacrificios cruentos —dice el primero de sus argumentos— constituyen una innovación relativamente tardía. En la época primitiva del género humano eran descono-

eidos, pues entonces los hombres se limitaban a ofrecer frutos del campo. Teofrasto corrobora esa tesis con conclusiones sacadas del culto a los animales propio de Egipto, el más antiguo de los pueblos civilizados, pero trae también a colación usos y denominaciones griegos. Estamos, pues, en presencia de aquel método deductivo que vimos emplear por vez primera a Tucídides y luego a Aristóteles en sus investigaciones sobre la Antigüedad (cf. I, pág. 558). Esa parte histórico-etnológica contiene muchas cosas sugestivas e instructivas, de las cuales vamos a mencionar unas pocas. La condenación de los sacrificios de animales lleva al autor a equipararlos con los crueles sacrificios humanos; ambos son fenómenos de degeneración que se dan paralelamente, no sólo en los pueblos extranjeros, sino también en los helénicos, pues "hasta nuestros días" (podemos añadir que ese uso horrendo sobrevivió hasta la época imperial romana) se ofrecen sacrificios humanos, no sólo en Cartago al dios Baal con el nombre de Cronos, sino también a Zeus en la fiesta de Liceo de Arcadia. En otras partes, "como recuerdo de usos anteriores se rocían los altares son sangre de personas pertenecientes a la misma raza". En el curso de esa polémica se trae también a colación el pueblo judaico, describiéndose su rito oblatorio. Diríamos que esa es la primera mención indudable que de ese pueblo aparece en la literatura griega, salvo que Clearco, el antes mencionado (cf. pág. 527) condiscípulo del Eresio, hubiese compuesto realmente un diálogo en el cual hace aparecer a Aristóteles hablando con un judío y manifestándose en términos calurosos sobre la severidad moral y austeridad de los judíos. Nuestro filósofo distinguió a los judíos de la gran masa de los sirios con los cuales se solía involucrarlos antes, calificándolos de raza "filosófica" principalmente sin duda a causa de su "monoteísmo". En su exposición se mezcla lo falso con lo verdadero; parece que, como hizo Clearco, confundió todo el pueblo de los judíos con su casta sacerdotal y vió en ellos una analogía siríaca con los brahmanes hindúes. Mas para él lo principal es lo siguiente. Los judíos no celebran ágapes votivos; no consumen la carne de los animales

sacrificados y, por consiguiente, no son de aquellos que "a causa del goce" mantienen ese rito y "al socaire de la divinidad sacrifican y desuellan" animales de consumo.

Mucho más importante aún y característico de la mentalidad de Teofrasto es el argumento fundado en la afinidad o identidad de hombres y animales. Se apoya para eso en la composición análoga del cuerpo humano y animal, poniendo de relieve especialmente la identidad de los tejidos (como la piel, la carne, etc.) y asimismo de la sangre y otros líquidos. Mas se apoya igualmente en la afinidad psíquica. Esa existe no solamente como fundamento de una amistad universal "entre todos los hombres", sino también entre éstos y los animales. Desde luego, existen diferencias de grado en máxima escala, mas no diferencias cualitativas propiamente dichas, ni en lo que atañe al entendimiento ni a las pasiones, y menos aún con respecto a las percepciones sensoriales. En el dominio psíquico, lo mismo que en el corporal, los "elementos integrantes fundamentales" o hechos elementales son los mismos. Teofrasto se apresura a salir al paso de la objeción que podría formularse fundándose en la ferocidad de muchos animales. Los compara con criminales a quienes no hay más remedio que reducir igualmente a la impotencia; pero eso no significa que se disuelva el vínculo de afinidad. En Teofrasto hallamos plenamente desarrollado el germen de mentalidad cosmopolita, humanitaria en sentido estricto, que a veces vislumbrábamos en ciernes en Aristóteles (cf. págs. 312 y 359). En ese hijo de la época helenística exactamente igual que en los cínicos, se ha extirpado de raíz la creencia en el derecho privilegiado de su nación; pero frente al mundo animal hace gala de unos sentimientos que sólo en nuestros días han aparecido en las sociedades protectoras de animales y en los comienzos de una legislación destinada a la protección de los mismos. Desgraciadamente sólo conocemos el título de una obra de Teofrasto cuyo objetivo era sin duda desarrollar y fundamentar las ideas que al respecto se habían insinuado en el libro "De la piedad"; pero es un título que ya dice bastante: "Sobre la inteligencia y sentimientos de los animales",

obra que Plutarco parece haber explotado copiosamente en un tratado que llevaba un título análogo.

5. Sin darnos cuenta hemos penetrado en el campo de la ética de Teofrasto. De la doctrina de la religión y de los sacrificios conducen a ella las proposiciones que censuran todo sacrificio superfluo de animales y atribuyen la máxima importancia a la pureza de intenciones de quien efectúa el sacrificio. Pero antes de seguir adelante añadiremos algunas palabras indicadas para completar lo que acabamos de ver sobre la apreciación que nuestro filósofo hacía del mundo animal y sus capacidades, y sobre el estrecho vínculo que lo une a la humanidad. Cabría decir que aquí todo presagia la teoría de la descendencia. ¿Cómo se explica que el Eresio no haya juntado los hilos que ya había tendido Anaximandro y que Platón siguió desarrollando en su "doctrina de la descendencia inversa" (cf. I, 84s. y II 626) ? Sin duda no cabe otra respuesta que la siguiente: la autoridad del Maestro y de su doctrina de la eternidad de la tierra y sus moradores lo coaccionó impidiéndole sacar aquellas consecuencias a que parecía habían de llevarle sus premisas asociadas a sus inclinaciones.

La ética del sucesor no es esencialmente diferente de la de su antecesor. Teofrasto se mantuvo fiel a la doctrina de lo "medio", aun en el punto que parecía ofrecerse más flaco a nuestra crítica (cf. pág. 282). El mismo sentido comedido, la misma aversión a exageraciones se encuentra en el discípulo que en el maestro, con la sola diferencia de que al primero, rodeado de estoicos y epicúreos, en quienes estaba de moda la exageración, se le tomó más a mal su oposición a ella, la consideración de la fuerza del destino y de los bienes exteriores en la valoración de la felicidad de la vida. Se le reprocha que aminorara el valor de la virtud porque consideró que no bastaba por sí sola para procurar la felicidad. Porque no quiso aceptar que el sabio fuera feliz sufriendo, se le achacó lasitud en las cosas morales. La piedra del escándalo fué su cita de la frase del poeta: "La buena suerte es todo, nada el cuerdo juicio". Conviene recordar que esa cita

aparecía en su diálogo "Calístenes o de la aflicción" y casi con toda seguridad fué hecha pensando en el asombroso cambio de fortuna de su amigo de juventud, puesto que ese verso, de acuerdo con el texto del original, era de exclusiva aplicación a la situación exterior de la vida de los hombres. Ese diálogo, dedicado a la memoria del pariente de Aristóteles maltratado por Alejandro (cf. págs. 31 y 44) es, por otra parte, la única de las obras redactadas en esta forma de exposición de la cual conocemos algo más que el título. Y, sin embargo, con toda seguridad los "diálogos" estaban destinados a un más vasto grupo de lectores y por consiguiente escritos en un estilo más esmerado, y sirvieron de base para juzgar al escritor Teofrasto exactamente igual que a Aristóteles (cf. pág. 40), habiéndole valido el elogio de ser el más "ameno" de todos los filósofos superándolos a todos ellos en "elegancia" de la expresión. Las más famosas de sus obras éticas fueron el libro "de la felicidad", los tres libros "de la amistad", la obra "sobre (mejor dicho: contra) el matrimonio", estado que Teofrasto no consideraba apropiado para el filósofo (cf. págs. 522s.) ; además había monografías "sobre la bienaventuranza divina", "sobre el placer", "sobre la virtud", dos obras "sobre el amor", una de ellas redactada en forma de diálogo, y asimismo libros "sobre la educación", "sobre la felicidad", "sobre la venganza", "sobre la ambición".

Nos cuesta despedirnos de ese hombre que merece nuestro cariño y admiración, uno de los personajes más atractivos de la larga serie que ha desfilado ante nosotros. De espíritu libre y delicado y ánimo bondadoso; observador sagaz y penetrante, tanto si se trataba de formas de plantas como de tipos de carácter humanos; animado de un amor al trabajo casi sin par; comedido en su opinión sobre la vida, hostil a todo lo forzado y exagerado; examinaba los hombres y su ajetreo con inteligencia y aun lo insatisfactorio sabía transfigurar con su amor sonriente; ajeno a la manía polémica y a las disputas de escuela; completamente libre de altivez racial y jactancia nacional, impregnado de la intensa simpatía por todo lo viviente —tal es el hombre extraordinario que

tenemos ante nosotros, digno sucesor de sus grandes precursores, de Sócrates, Platón y Aristóteles; pensador universal que, si bien carecía de la suprema originalidad, aun dentro de esa limitación significó muchísimo y nunca quiso ser más de lo que fué.



CAPÍTULO XLIII

ESTRATÓN DE LÁMPSACO



Poco es lo que sabemos de la vida de Estratón (fallecido entre 270 y 268). Por recomendación de Teofrasto o de Demetrio Falerio llegó a la corte egipcia y se le confió, junto con el poeta Filetas de Cos, la educación de Ptolomeo II. Poco más o menos en la época en que éste subió al trono en calidad de corregente (285), se despidió de la vida el anciano Teofrasto. Entonces Estratón, siendo uno de los decenviros a quienes en el testamento de su maestro se había confiado el gobierno de la escuela peripatética de Atenas, asumió su dirección que conservó hasta su muerte, acaecida 18 años después. Parece que también llegó a muy avanzada edad, pues murió, no de enfermedad, sino porque fué enflaqueciendo y perdiendo energías. Nombró también curadores de la Escuela, por disposición de última voluntad, a diez amigos íntimos, y escolarca a Licón, uno de ellos. Sabríamos más de sus relaciones personales si no se hubiese perdido la colección de sus cartas, que estaba encabezada por un escrito dirigido a Arsinoe, hermana y esposa de Ptolomeo Filadelfo, del cual sólo conocemos la fórmula de introducción. Tampoco sabemos si inició en los elementos de la ciencia a la egregia dama, en cuyo caso habría sido un precursor de Leibniz y Euler. Sus clases eran menos frecuentadas que las de su coetáneo Menedemo de Eretria (cf. II, pág. 220), inferioridad que le inspiró la ingeniosa frase: "No es de extrañar, cuando el número de aque-

llos que desean bañarse, es mayor que el de los que desean ungirse". Con esa frase calificó al propio tiempo sus enseñanzas, que resultaban demasiado refinadas para la gran masa y estaban destinadas solamente a un grupo muy reducido. Como escritor parece haber sido muy brillante en la polémica, y, en cambio, mucho más flojo en la exposición de sus propias doctrinas. Los fragmentos que de él hemos conservado son demasiado insignificantes para poder corroborar a base de ellos ese juicio formulado por el historiador Polibio.

2. Aunque no fué un autor tan prolífico como Teofrasto, dedicó detenida atención a los más diversos sectores de la ciencia, desde la lógica y la metafísica hasta la ética y la política. Eso, pero no mucho más, es lo que nos enseña el índice de las obras que compuso. El hecho de que escribiera "sobre el azar" y "sobre la definición" nos permite deducir por lo menos que no se dió por satisfecho con las opiniones doctrinales que sobre esos problemas eran corrientes entre los peripatéticos. Sólo trató someramente la ciencia descriptiva de la naturaleza: en las tres obras "sobre los animales discutidos o dudosos" y asimismo "sobre los mitológicos" y "sobre la génesis de los animales"; no tocó en lo más mínimo la botánica, evidentemente porque debió considerar suficiente el tratamiento detallado de que la hiciera objeto su maestro. No dejó de escribir monografías sobre cuestiones fisiológicas y psicológicas, por el estilo de las de su maestro: "sobre el sueño", "sobre los sueños", "sobre la sensación", "sobre el placer", "sobre el rostro", "sobre los colores", "sobre el mareo (?) y el aturdimiento", "sobre la nutrición y el crecimiento". Estaba familiarizado con la medicina, pues escribió un libro "sobre las enfermedades" y sin duda trataba de la misma materia la obra "sobre las crisis". Gran número de sus obras estaban dedicadas a cuestiones éticas: los tres libros "sobre el bien", asimismo muchos "sobre la justicia", uno "sobre lo injusto", un libro "sobre la valentía" y sendos "sobre el entusiasmo" y "sobre la felicidad". En cuanto a la política, el cambio operado en los tiempos se revela en la circunstancia de que Estratón estudiara la monarquía por lo menos en tres libros

y quizá también en una obra aparte "sobre el rey filosófico", haciendo en cambio caso omiso de la polis, el antiguo Estado-ciudad griego. Ya hemos mencionado su obra "sobre las orientaciones de la vida" (pág. 527) ; si algún lugar había donde se impusiera la erudición histórica y etnográfica, era en esa obra.

3. Pero el centro de gravedad de la doctrina e investigación de Estratón se hallaba en otra parte: en la física y en la psicología íntimamente relacionada con ella. Ya hemos hecho mención de su retorno a la doctrina atomística. En realidad, para decirlo más exactamente: tomó de la doctrina de Leucipo y Demócrito dos principios fundamentales: la existencia de cuerpos primeros indestructibles e indivisibles y la existencia del espacio vacío. Una modificación esencial de la doctrina principal afecta a cada uno de esos dos postulados. Los corpúsculos primeros están separados entre sí, según ella, por espacios intermedios vacíos. Con eso se venía abajo todo el aparato que había servido para la unión, enlace, enganche, etc. de los átomos; a esta diferencia y a la infinita de forma, de los átomos, con ella relacionada, puede referirse principalmente el juicio despectivo con que Estratón calificó de "sueño" o fantasía la doctrina de los átomos de Demócrito. Además, según Estratón, el vacío ocupa meramente aquellos intersticios de los cuerpos, mas no existe en lugar alguno en forma de conjunto coherente o continuo. No estamos suficientemente informados acerca del uso que nuestro físico hiciera de su teoría corpuscular; pero una cosa resulta sumamente notable: que el vacío, sobre el cual escribió Estratón una obra original, desempeñó a menudo en su teoría de la naturaleza el papel que los físicos modernos asignan al éter (cf. I 373). Sin embargo, no cabe hablar, a juicio nuestro, de una aproximación a la teoría de la ondulación, pues ¿cómo iba a ondular el "vacío"? La teoría de Estratón nos hace pensar más bien en la de la emisión de Newton. Pretendía explicar la propagación de la luz, de la electricidad y del magnetismo —téngase presente esta tríada. La penetración de los rayos luminosos en el agua, revelada por la reflexión,

el paso de la fuerza de atracción de los magnetos a través de una cadena de aros de hierro acoplados, el efecto de la sacudida eléctrica que descarga la tremielga y a través del tridente que el pescador tiene en las manos llega a éste mismo— son algunos de los fenómenos que Estratón sólo creía susceptibles de explicación a base de su hipótesis, mientras que la materia ininterrumpida, que llenara el espacio totalmente, habría entorpecido el paso libre a los mencionados factores que evidentemente se concebían como materiales. La existencia de intersticios vacíos constituía para él una condición de la elasticidad (denominada "eutonía"). Sin ella serían también inexplicables los casos de mezcla completa —por ejemplo, de agua y vino—, de la difusión aun de la luz, de la propagación del calor aun a través de cuerpos sólidos como los metales. Por el contrario, pretende que los espacios vacíos extensos son meros productos artificiales o "forzados". La creencia en su existencia en la naturaleza es provocada por la confusión del vacío con lo lleno de aire. Tenemos aquí una repetición, en forma algo modificada, del ensayo que ya conocemos por Empédocles (cf. I 278s.). Nos referimos a la inmersión de un tubo o vaso, al parecer vacío, en una vasija con agua, en condiciones en que el aire contenido en aquéllos impide la entrada del agua. Por el contrario, la idea de que un vacío continuo podía ser provocado artificialmente, la corroboraba mediante otro pequeño experimento: aplicando a la boca una vasija ligera y sosteniéndola en los labios con sólo absorber el aire que contiene. Los experimentos empleados en estas disquisiciones son de tipo muy sencillo. Lo que los hace notables es su acumulación y la importancia que Estratón les atribuye a ellos y en general a la "prueba sensorial" que implican.

4. Apenas menos importante que la aun limitada reanudación de la atomística, es la doctrina fundamental de los abderitag, muy estrechamente relacionada con ella: la doctrina del impulso hacia arriba (cf. pág. 75). Estratón desechó la teoría platónico-aristotélica de los "lugares naturales". Si el fuego o el aire suben hacia arriba, no es porque tiendan

al lugar que naturalmente les es propio, sino porque son impulsados hacia arriba por una materia más pesada. De esta suerte se explica la tendencia a bajar como común a todas las formas de materia. Se había terminado con aquella concepción pueril que considera hecho último la apariencia superficial. Se había eliminado un tabique que separaba entre sí las distintas modalidades de la materia. Eso redundó también en beneficio de la homogeneidad de la imagen del mundo, pues el ascenso del fuego, considerado como tendencia a volver a su "lugar natural", estaba estrechamente relacionado con la división aristotélica del universo en reinos fundamentalmente distintos.

Desde luego, Estratón no fué tan lejos como Leucipo o Demócrito por el camino que él abrió. Estos, al negar todas las diferencias originarias de cualidades de la materia y al aceptar únicamente diferencias de tamaño, forma y situación de los átomos, a la vez que conservaban la antigua doctrina de una materia primera única, señalaban a la investigación nuevas rutas que habían de conducir a una explicación de la diversidad de materias. Aun elogiando y admirando la grandeza de un comienzo tan audaz, subsiste el hecho de que con él se habían precipitado a un futuro que todavía en la actualidad resulta harto remoto, pues ni siquiera la química de nuestros días ha llegado a esa meta. La idea de que los distintos elementos son meras modificaciones de una sola sustancia primera, sigue siendo aún más bien una presunción que una adquisición segura de la investigación científica. Sin renunciar a esperanzas para el futuro, los químicos actuales se dan de momento por satisfechos con los 70 elementos aproximadamente cuya descomposición en elementos más simples no han logrado todavía. Y eso es seguramente lo que hizo Estratón al contar con corpúsculos primarios cualitativamente distintos y con esas sus cualidades, en vez de entregarse, a la manera de los antiguos atomistas, a temerarias especulaciones sobre la génesis de todas las diferencias cualitativas.

5. De antemano cabía suponer que ese retorno a las doctrinas fundamentales de los atomistas iría asociado a un apar-

tamiento de la teología platónico-aristotélica. Y, en efecto, a menudo se reprochó a nuestro "físico" que colocara a la naturaleza en el lugar de la divinidad. Sería interesante saber hasta dónde se extendió ese naturalismo y también cuál era el contenido de sus tres libros "sobre los dioses". Su manifestación de que *"él* no se servía de los dioses para explicar la génesis del universo", nos hace pensar sobre todo en la frase atribuida a Laplace: "Je n' ai pas besoin de cette hypothèse". Mas nos hallamos ante dos posibilidades y no vemos que podamos elegir una de ellas con seguridad. ¿Formuló Estratón una cosmogonía en la cual no dejaba margen alguno para intervenciones sobrenaturales? ¿O bien consideró que este objeto se sustraía totalmente a la inteligencia humana y se limitó a exponer acaecimientos positivamente observados y a atribuirlos a leyes naturales? El texto de la cita de Cicerón aboga en pro de la primera alternativa, y el sentido realista de Estratón y su aversión por aventuras intelectuales por el estilo de los "sueños" de Demócrito, en pro de la segunda.

No estamos suficientemente informados acerca de los detalles de sus doctrinas en materia de ciencia natural. Lo más importante es que toda la Antigüedad sintió gran respeto por el "físico", a pesar de su notorio apartamiento de la fe popular. Más elocuente aún es el enorme influjo que ejerció en la ciencia natural de la Antigüedad. Aristarco de Samos, el Copérnico de la Antigüedad (cf. pág. 246 y I, 155), figuraba entre sus oyentes, y por lo menos la teoría de los colores del alumno era idéntica a la del maestro. Pero Aristarco, a quien tantas veces cita Arquímedes en su obra "del número de arena", forma un puente entre Estratón y el máximo genio físico-matemático de la Antigüedad. Un segundo puente así lo constituye el gran sabio alejandrino Eratóstenes, que no desdeñó redactar un extracto de una obra geológica de nuestro filósofo, mientras por otra parte, como sabemos por un libro que le dedicó Arquímedes, recién descubierto, estaba unido a éste por íntima amistad y sostenía con él animado intercambio científico. Pero directamente in-

fluidos por Estratón, y por cierto que en su concepción física fundamental y del modo más intenso, estaban el eminente mecánico Ctesibio (inventor de las armas de aire comprimido) y Erasistrato, fundador de una importante escuela de medicina.

6. Puede calificarse a Estratón de monista. Al igual que, según parece, Dios y la naturaleza estaban fundidos para él en una unidad, tampoco aceptaba una línea divisoria entre alma y cuerpo. En realidad, en este punto no tuvo que hacer gran cosa. "El alma —había dicho ya Aristóteles— es algo del cuerpo" (cf. pág. 191). De ese aserto sóla una excepción formulaba el Estagirita: El Nous o intelecto puro había penetrado en el cuerpo humano desde el exterior y, por consiguiente, se sustraía al destino moral del mismo. En vano luchó Teofrasto con las dificultades de esa doctrina (cf. pág. 216) ; acabó dominado por la autoridad del maestro (cf. pág. 503), pero indirectamente se sublevó contra ella al afirmar que las diferencias entre el intelecto humano y el animal lo eran sólo de grado (cf. pág. 532). Su sucesor siguió mucho más allá ese camino. Una doble argumentación pretendía demostrar la homogeneidad de toda la vida psíquica. Aunque el pensamiento reciba todo el material mediante la percepción de los sentidos, tampoco éste consiste nunca en una mera recepción pasiva. La actividad psíquica, que se había querido reservar para las operaciones intelectuales más elevadas, es indispensable para que se produzca aun la percepción más elemental. "Sin pensamiento no hay percepción en absoluto". Aunque la vista recorra una hoja escrita y aunque el sonido de los discursos venga a dar en nuestro oído, ninguna de ambas cosas llega a la conciencia si y mientras tanto la atención está reclamada en otra parte. Desaparecido este obstáculo, se produce la percepción, algo así (podríamos añadir a modo de explicación) como nosotros percibimos y contamos a posteriori las campanadas de un reloj.

Por lo demás, Estratón trasladó la sede de las funciones psíquicas al espacio comprendido entre las cejas —hipótesis que recientemente hizo adeptos (S. Stricker). Le decidió a su-

ponerlo así el hecho de que se contraigan las cejas en los momentos en que se piensa con esfuerzo. Mas en esa doctrina no quedaba margen para la inmortalidad del alma o de una parte especial racional de la misma. De ahí que cuando Estratón pulverizó con facilidad e implacablemente los argumentos platónicos en favor de la inmortalidad, no hiciera sino sacar la consecuencia que necesariamente resultaba de sus premisas. Por otra parte, no dejó de haber en el grupo de los compañeros de escuela de nuestro "físico" quienes se le adelantaran en la negación de un particular principio psíquico que sobreviva al cuerpo: véanse las observaciones que anticipadamente hicimos sobre Aristoseno y Dicearco (II, 453).

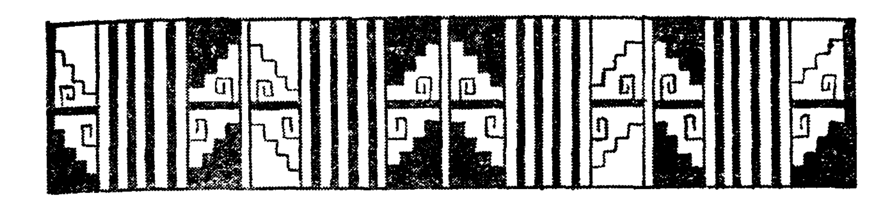
7. El final de nuestra obra ha vuelto a su punto de partida. Los naturalistas de Jonia figuran al frente de nuestra exposición, que se cierra con un pensador cuya patria fué la jónica Lampsaco, aunque situada a orillas del Helesponto, y que, como indica su apodo "el Físico", hizo también de la naturaleza el objeto principal de su investigación. En especial influyó sobre grandes investigadores de la naturaleza, mientras que sus demás numerosas obras de otra índole no ejercieron una influencia profunda que pueda demostrarse, pues la filosofía, en su acepción originaria de ciencia universal, había sido relegada ya por el vigoroso desarrollo de las ciencias particulares y desposeída de su antigua jefatura en el dominio de la investigación total (cf. págs. 495*s*.).

En un punto presenta el discípulo y sucesor de Teofrasto un rasgo típico que lo enlaza con los fundadores de escuelas filosóficas de esa época: Si Zenón, el jefe de la Stoa (muerto en 264), asoció la física de Heráclito con la ciencia moral de una rama socrática (los cínicos); si Epicuro (341-270) concilio la doctrina de la naturaleza de Demócrito con la ética de otra rama socrática (los cirenaicos), también Estratón incluyó en el sistema de su antepasado espiritual Aristóteles, proveniente igualmente de Sócrates, elementos de las doctrinas físicas de Demócrito, bien que la fusión de las doctrinas heterogéneas no fué tan íntima como en los dos casos paralelos que acabamos de mencionar (cf. II, 260*ss*.). El cruce de razas, si

se nos permite emplear esta imagen, remozó a fondo aquellas dos modalidades del socratismo y les infiltró nueva vida vigorosa. Aquí se nos ofrece un contraste notable. Los sistemas creados por Zenón y Epicuro contribuyeron poco al progreso de la ciencia positiva; pero se convirtieron en un poder que abarcó toda la vida de Grecia y Roma cultas, adquiriendo el carácter de religión de las personas ilustradas. Las doctrinas de los peripatéticos, por el contrario, apenas se salieron de los límites de la Escuela. Influyeron poco en la vida y en los vastos sectores de la gente culta, pero, en cambio, dieron poderoso impulso al desarrollo de la ciencia positiva.

NOTAS





LIBRO VI

El lema está tomado de B'ONITZ, *Kommentar zur Metaphysik,* pág. 29.

CAPITULO PRIMERO

§ 1. Pág. 11. De ESPEUSIPO trata brevemente el *Index Academicorum,* col. VI, *pág.* 37/8 MEKLER, y detalladamente DIÓG. LAERCIO, IV, c. 1. Nosotros lo hemos mencionado en vol. II, págs. 286, 288, 289, 541. Como de costumbre, se encuentran datos excelentes en KRISCHE, *Die theologischen Lehren der griechischen Denker,* 247-258. — Pág. 12. Evolución: cf. KRISCHE, *op. cit.,* 257. Cita de ARISTÓTELES: *Metaf.,* XIII, 7, 1072[b], 31, comparado con XIV, 5, 1092[a], 9. Reproche de ateísmo: CICERÓN, *De natura deorum,* I, 13, 32. Repudio de la doctrina de las ideas: principalmente según ARISTÓTELES, *Metaf.,*XIII, 8, 1083[a], 21, con el comentario de ZELLER, II, 1[4], 1004. Para lo que sigue cf. (sobre ANTÍSTENES) vol. II, 197s. ARISTÓTELES, *Anal. post.,* II, 13, 97[a], 46ss. con el comentario de TEMISTIO, p. 58, 4*ss.,* ed. WALLIES y *Eudemi fragmenta* 164, 21, ed. SPENGEL; por último, JOHANNES PHILOPONOS en *Analyt post.* (ed. WALLIES, p. 405, 27*ss.*). WHEWELL, *History of scientific ideas,* II, 1208S. — Pág. 13. Los fragmentos de "Ομοια [*Similitudes*] en ATENEO en varios pasajes. Sobre las imágenes ejemplares, etc.: el título de la obra περὶ γενών και εἰδῶν παραδειγμάτων en DIÓGENES LAERCIO, IV, 5, reproducido erróneamente en la traducción latina. La autorrectificación de PLATÓN está en el *Político,* 287[c]: κατά μέλη . . . διαιρώμεθα, δίχα ἀδυνατοῦμεν [Dividamos por miembros . . . <ya que> no podemos <hacerlo> por pares]. La dualidad, no el principio del mal: cf. *Metaf.,* XIV, 4, 1091[b], 30*ss.,* con las observaciones de KRISCHE, *op. cit.,* 254. Los números como causa primera de las cosas: cf. *Metaf.* en los pasajes especialmente estudiados por ZELLER, II, 1[4], 1003s. Para lo que sigue, cf. la *Theol. arithm.,* pág. 62. — Pág. 14. El punto no idéntico a la unidad, y la razón no idéntica a la unidad y al bien, sino ἰδιοφυής [de na-

turaleza particular]: según ARISTÓTELES, XIII, 9, 1085 [a], 32 y ESTOBEO, *Ecl.*, I, 58 = p. 35, 3 WACHSMUTH. — Pág. 4. Sobre su ética cf. CLEMENTE, *Strom.*, II, 133, 500 P. PLUTARCO, *de comm. not.*, 13, 1 (*Moralia*, 1302, 49 DÜENER) : SÉNECA, *epist.*, 85, 18.

§ 2. Pág. 15. De JENÓCRATES trata DIÓG. LAERCIO, IV, c. 2; el *Index Academicorum* principalmente col. VI*ss.*, p. 38ss. MEKLER; CICERÓN, *Tusc.*, V, 32. Cf. el artículo del autor "Die Akademie und ihr vermeintlicher Philo-Macedonismus" en *Wiener Studien*, IV, 102ss. Los fragmentos fueron reunidos y admirablemente explicados por RICHARD HEINZE, *Xenokrates* (Leipzig, 1892). — Pág. 16. El hecho de que Zenón fuera discípulo suyo, acreditado por DIÓG. L., VII, 2, y NUMENIO en EUSEB., *praep. ev.*, XIV, 5, 11, ha sido impugnado con argumentos cronológicos que el autor de la presente obra trató de demostrar que eran infundados ("Zur Chronologie des Stoikers Zenón", *Wiener Sitzungs-Berichte*, vol. 146, estudio 6). Ya KRISCHE, *op. cit.*, 323, hizo recordar esa relación con respecto a las doctrinas religiosas de los dos pensadores. — Ejemplos de su *synoikeiosis* en KRISCHE, op. *cit.*, 324 y en HEINZE, p. 143. — Sobre las mónadas y diadas como divinidades cf. ESTOBEO, *ed.* I, 62 (p. 36, 6ss. WACHSMUTH). — Sobre su demonología cf. el comentario de KRISCHE, p. 320ss. que HEINZE, p. 81, nota 2, calificó con razón de "fundamental". — Pág. 16/17. La definición del alma preferentemente en ARISTÓTELES, *de an.*, I, 2, 404 b, 29*s.*, con la crítica 408 b, 32. — Pág. 17 (abajo). Doctrino de PLATÓN de los números ideales: los pasajes principales ARIST., *Metaf.*, I, 6, XIII, 6*ss.*, XIV, 3, *de an.*, *I, 2.* El autor no se convenció en lo más mínimo con la reciente exposición de Aristóteles por NATORP (*Platos Ideenlehre*, p. 413*ss.*), que por todas partes provoca confusiones. Un comentarista bien informado es SIMPLICIO, *coment. a la Fís.*, III, 4 (453, 30 DIELS). — Pág. 18. Paralelismo... en el campo del conocimiento, cf. ARIST., *de an.*, I, 2, 404 [b], 21*ss.* — Págs. 20/21. División tripartita de la filosofía: según SEXTO, *adv. math.*, VII, 16 (mas presupuesta también en ARIST., *Tóp.*, I, 13, 105 b, 20/1). Otras tríadas: ídem VII, 147 (193/4 y 223, 16*ss.* BEKKER). — Física de JENÓCRATES: cf. HEINZE, p. 67ss. — Sobre su doctrina de los bienes: *ibid.*, p. 147ss. — La delicadeza: La frase de ELIANO, *V. H.*, XIV, 42, fué comparada hace ya mucho tiempo con el *Evang.* de SAN MATEO, V, 28.

§ 3. Pág. 21. De las circunstancias en que se desarrolló la vida de POLEMÓN trata detalladamente el *Index Hercul.* qe se funda principalmente en ANTÍGONO DE CARISTO. Cf. el estudio del autor "Die herkulanische Biographie des Polemón" en *Philosophische Aufsätze Ed. Zeller... gewidmet*, Leipzig, 1887, 141*ss.* — La naturaleza como guiadora: en una de las obras περί τοῦ κατά φύσιν βίου [*Acerca de la vida conforme a la naturaleza*] citadas por CLEMENTE, *Strom.*, VII, 32, 849 POTTER. Según

ella, Polemón fué también enemigo del consumo de carne, considerando que nos hace participar de lo irracional de los animales. — Pág. 22. Sobre CRÁNTOR cf. *Index Acad.*, col. XV, p. 59ss. MEKLER y lo que de ahí extrae DIÓG. L., IV, 5. — Sobre su *Comentario al Timeo*, cf. II, 604s. y nota a pág. 603. Algunos detalles de él en FR. KAISER, *De Crantore Académico*, p. 12*ss.*, *ibid.*, los fragmentos del libro "del luto", p. 34ss. El pro y el contra de la cuestión de la inmortalidad de pág. 22, según HIRZEL, *Der Dialog*, I, 349. El fragmento más destacado, en PLUTARCO, *Consol. ad Apoll.*, c. 3 (*Mor.*, 122, 20 DÜBNER). — Describe la contienda de los bienes SEXTO, *adv. math.*, XI, 51ss. (556, 24ss. BEKKER). También Antígono es la fuente principal para CRATES; esta vez mejor conservada en DIÓG. L., IV, c. 4, que en el *Index Academ.* — La actuación política y viajes diplomáticos de Crates se desprenden de los Λόγοι δημηγορικοὶ καὶ πρεσβευτικοί *[Discursos parlamentarios y diplomáticos]*, citados por DIÓG. L., *loc. cit.*, donde se menciona también su obra "Sobre la comedia" y Φιλοσοφούμενα *[Temas filosóficos]* sin mayores datos acerca de su contenido.

§ 4. Págs. 23/24. Sobre HERÁCLIDES cf. OTTO Voss, *De Heraclidis Pontici vita et scriptis*, Rostock, 1896. La fuente principal es DIÓG. L., V, c. 6, y además el *índex Acad.*, col. IX, p. 24ss. MEKLER; también col. VII, p. 39 M. — Sólo en vida de Platón pudo ser oyente de Aristóteles, cuando éste se limitaba a dar lecciones de retórica (cf. GROTE, *Aristotle*, I, 32), pues después de la muerte de Platón abandonó Atenas Aristóteles, y lo propio hizo Heráclides después de la muerte de Espeusipo. La indicación de DIÓGENES, o de SOCIÓN: παρέβαλεν πρῶτον μὲν Σπευσίππω [Se vinculó primeramente con Espeusipo] sin duda puede referirse únicamente a unas relaciones personales más íntimas. SUIDAS, *s. v.* Ηρακλείδης menciona la representación de Platón durante un viaje a Sicilia, que seguramente debe ser el último. — No veo razón para que se tenga por fabulosa la narración de su deceso. En vez de un Olimpiónico, yo habría podido hablar de varios y aun del padre de uno de ellos. Cf. PAUSAN., III, 18, 5, ELIANO, *V. H.*, IX, 31 y DIÓG. L., I, 72, comparado con la corrección de O. JAHN PHILOLOGUS, 26, pág. 3. — CAMALEÓN le reprocha un plagio en DIÓG. L., *op. cit.*, 92. — Págs. 24/25. De la crítica áspera que en la antigüedad ejerció el maligno TIMEO y del carácter de sus diálogos trató excelentemente HIRZEL, *Der Dialog*, 321ss. — Pág. 25. Sobre la teoría de los átomos de HERÁCLIDES cf. los testimonios en Voss, p. 66s. "Corpúsculos no ensamblados": mi concepción de los αναρμοι όγκοι [átomos indivisibles] es original, pero creo que es la única lícita. Se suele referir αναρμοι [indivisibles] a la unión defectuosa de los protocuerpos, pero esto está en palmaria contradicción con la descripción que en *De morbis acutis*, I, 14, hace CELIO AURELIANO del muy experto SORIANO que él tradujo al latín.

LIBRO VI, CAPITULO SEGUNDO

§ 1. Pág. 27. "Maestro de todos los sabios": DANTE, *Inferno,* IV, 131.

Pág. 27/28. Sobre el influjo de ARISTÓTELES en la Edad Media cf. en general SIR ALEXANDER GRANT, trad. alemana de IMELMANN (Berlín, 1878), págs. 153ss. Más exactamente RENÁN, *De philosophia peripatética apud Syros* (París, 1852), especialmente c. 8: *Syri magistri fiunt in phüosophia graeca.* (Los sirios se familiarizaron ya en el siglo V con la filosofía de Aristóteles. Edesa fué el centro principal de la elaboración de traducciones, a la que se dedicaban los nestorianos que, expulsados de allí, difundieron el conocimiento de la filosofía peripatética entre los árabes y entre los persas.) Del mismo autor: *Averroes et l'Averroïsme* (París, 1852), y F. H. DIETERICI en las obras correspondientes, recientemente en el libro: *Die sogenannte Theologie des Aristóteles* (Leipzig, 1883).

Pág. 28. De la vida de Aristóteles trata DIÓG. L., libro V, cap. 1. Además cf. las dos *vitae* en WESTERMANN, Βιόγραφοι [*Biógrafos*], p. 398*ss.*, junto con la variante de la segunda Βίος *[Vida]* editada por L. ROBBE (Leyden, 1861) y las pocas pero valiosas noticias de la carta de DIONISIO, *a Ameo*, c. 5 (*Dionysii Halicarnasei Opuscula ed.* USENER *et* RADERMACHER, I, 262*s*.). Los datos cronológicos procedían de APOLODORO en DIÓG. L., V, 1, 9. Frente a esta autoridad, bien poco importa el relato de EPICURO y TIMEO que habla de una juventud de Aristóteles agitada (en EUSEB., *Pr. ev.,* XV, 2), relato al que GROTE no se decidió a restar todo crédito en su por lo demás excelente capítulo biográfico *Aristotle,* I, p. 4. Imágenes: F. STUDNICZKA, *Das Bildnis des A.* (Leipzig, 1908).

Supuesta querella con PLATÓN: DIÓG. L., § 2. — La frase procede de la *Ética de Nicómaco,* I, 4, 1096 [a], 16. — "Batió a Platón", etc.: según EUSEBIO, *Praep. ev.,* XIV, 6. — Págs. 28—29. Sobre la rivalidad con ISÓCRATES, cf. CICERÓN, *de oratore,* III, 35, 141, y demás citas de GROTE, *op. cit.,* p. 35, que por lo demás censura sin razón el empleo polémico del verso de Eurípides (fragm. 796, N.[2] αἰσχρόν σιωπαν, βαρβάρους δ' ἐδν λέγειν [Es vergonzoso callar y dejar que hablen los bárbaros]).

Pág. 29. ARISTÓTELES y JENÓCRATES en la corte de Hermias: cf. especialmente *índex Acad.*, col. V, p. 22s. MEKLER. Sobre Hermias, cf. el estudio de BÖCKH en *Kleine Schriften,* vol. VI, 185*ss*., y también DÍDIMO en el *Comentario a Demóstenes* publicado por DIELS y SCHUBART, 17*ss.* y 218*.

Pág. 30. La ubicación del lugar no me parece determinada aún

con toda seguridad. Tampoco constituyen ningún indicio fidedigno la gruta estalagmítica que cita PLINIO, *H. N.*, 31, 2, 20, pues como muy amablemente me comunica mi colega JIRECEK semejantes grutas lo son todo menos raras en esa región. De la localidad trata, por lo demás, PLUTARCO, *Vita Alexandri*, c. 7, 2 (*Vitae*, 7G7, 1 DOHNER).

Págs. 30/31. Quien sin duda mejor trata de las tardías relaciones de ARISTÓTELES con Alejandro es PLUTARCO, *loc. cit.*, c. 8, 3 (797, 39 D.). Lo comedido de esa manifestación desentona francamente del supuesto insulto de Alejandro, *ibid.*, *c.* 74, § 2 y *55*, 3 (842, 8 y 830/1 DOHNER). En el primer caso, el juicio se funda en cartas; en el segundo, en rumores. Sobre los consejos políticos de Aristóteles a Alejandro, cf. ERATÓSTENES en ESTRABÓN, I, p. 66 CAS., y las observaciones de BERNAY, *Dialoge des Aristóteles,* p. 155. — Apoyo pecuniario: lo refieren con detalles evidentemente exagerados ATENEO. IX, 398 [e], y PLINIO, *H. N.*, VIII, 17, 44. — Pág. 31. Reconstrucción de Estagira: cf. DIÓN, *Discurso 47* (II, 224 REISKE = II, 82/3 ARNIM). — Nunca fué político práctico: cf. el artículo del autor "Die Akademie" *(Wiener Studien,* IV) dirigido contra el *Phokion* de BERNAYS. — Aliados, no subditos: τοῖς μὲν Ἕλλησιν ὡς φίλοις χρῆσθαι, τοις δὲ βαρβάροις ὡς πολεμίοις [Tratar a los Griegos como amigos y a los bárbaros como enemigos], según ESTRABÓN, *loc. cit.*, probablemente en la obra περί βασιλείας *[Del reino]* (cf. BERNAYS, *loc. cit.*).— Sobre el envío de Nicanor cf. DIODORO, XVIII, 8, 3, y DINARCO, *contra Demóstenes,* § 81 (p. 33 BLASS). De eso trata admirablemente GROTE, *Hist. of. Gr.*, cap. 95 (XII [1], 416ss.) y *Aristotle,* I, 14ss. Sobre Nicanor cf. HEBERDEY en la Miscelánea dedicada al autor, págs. 414ss.

Pág. 32. Sobre la acusación cf. principalmente DIÓG. L., V, 5, y ATENEO, XV, 696 ". Probablemente constituyó un punto de la acusación la doctrina contenida en el diálogo περί ευχής *[Acerca de la plegaria]* sobre la inutilidad de la plegaria; cf. sobre este punto y sobre el proceso en general GROTE, *Aristotle,* p. 18. Según una plausible conjetura de LENORMANT (*Dictionnaire des Antiqu.*, II, 555), los sacrificios funerarios ofrecidos a la Pitia constituyeron otro punto de la acusación; cf. DIÓG. L., V, 1, 4. — El peán a Hermias en DIÓG. L., V, 7. — Las cariátides erigidas en Delfos, *ibid.*, 6. — "Atenas no debe cometer el sacrilegio. . .": cf. la segunda *Vita,* § 70, en WESTERMANN, p. 400 y ELIANO, *V. H.*, III, 36.

Las disposiciones de última voluntad: en DIÓG. L., V, 11ss. — Pág. 33. Herpilis: sobre el nombre cf. WILAMOWITZ, *Aristóteles und Athen*, II, 99. Según la ley citada por Demóstenes, *discurso 2"*, § 5, la situación de la παλλακή [concubina] no estaba desprovista de toda protección jurídica, pues en ella aparece la concubina al lado de la mujer le-

gítima y demás parientes femeninos; cf. también LISIAS, *discurso 1,* 30/1. En éste es calificada de "inferior", al igual que en el SEUDO-DEMÓSTENES, *Discurso 59,* § 122, ocupa una posición intermedia entre la hetaira y la esposa casada según el derecho civil.

LIBRO VI, CAPITULO TERCERO

Las obras de Aristóteles publicadas recientemente por la Academia de Berlín, 5 vols., con traducciones latinas (III), escolios (IV) y fragmentos a la vez que un vocabulario especial (V). Además, varios tomos suplementarios y la edición casi terminada de comentaristas sobre todo griegos. Otra edición completa es la de FIRMIN-DIDOT en 5 vols. — Reconocidamente apócrifa es una obra περὶ κόσμου *[Del universo]* compuesta por un estoico, luego π. φυτών, π. χρωμάτων, *[De las plantas, De los colores],* la φυσιογνομικά, περί Ξενοφάνους. κτέ., π. ατόμων γραμμών [*Fisiognómica, Acerca de Jenófanes, etc., De las líneas indivisibles] y* las θαυμάσια ἀκούσματα *[Maravillosas cosas oídas].* De fragmentos de dudosa autenticidad se tratará en los capítulos correspondientes. No utilizo los *Problemas,* ni tampoco la Μηχανικά *[Mecánica]* redactada igualmente en forma de problemas (comienzan siempre con un διὰ τί; [por qué]), no porque necesariamente deban considerarse apócrifos en su totalidad, sino porque indudablemente contienen elementos que no son auténticos —ya la misma forma de esa investigación invitaba continuamente a reiterados aditamentos— y porque no proporciona un medio para distinguir con alguna seguridad lo que es auténtico de lo que no lo es.

Pág. 37. "Mesurado hasta la desmesura": μέτριος — τοῖς ἤθεσιν εἰς ὑπερβολήν [De carácter moderado hasta la exageración], *Vita* segunda en WESTERMANN, p. 401. — Pág. 37. Negación de los honores deíficos: cf. ELIANO, *V. H.,* XIV, 1. Honores rechazados y nuevamente reconocidos en Atenas, cf. *Ath. Mitteil.,* XIII, 369. — Elogio de la justicia: *Ética de Nicómaco,* V, 3, 1129b, 26, de la inteligencia genética: *Polit.,* I, 2, 1252 ª, 24. En este sentido, asimismo, la frase de elogio de la primera filosofía en comparación con las demás ciencias: "todas son más necesarias que ella, mas ninguna es mejor" (*Metaf.*,I, 3, 983 ª, 10).

Pág. 38. "La constitución de los Atenienses": publicada por vez primera por F. G. KENYON, *Aristotle on the constitution of Athens* (Londres, 1891). En alemán: por G. KAIBEL y A. KIESSLING (Estrasburgo, 1891). En lo que sigue, se reproducen algunos pormenores de la conferencia del autor "Aristoteles und seine neuentdeckte Schrift", publicada en la *Deutsche Rundschau,* mayo 1891 *(Essays und Erinnerungen,* p. 154*ss.*).

Págs. 38/39. El reproche a que aquí se alude, fué formulado del modo más insistente por LUTOSLAWSKI contra Aristóteles: *Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristóteles und Macchiavelli* (Breslau, 1888), p. 81ss. Bien es verdad que en ese estudio se demuestra que la teoría aristotélica del Estado le debe muchísimo a la platónica, aun en sus mínimos detalles, pero nosotros nos resistimos rotundamente a suponer como en parte hace L. de acuerdo con TIECHMÜLLER (*Literarische Fehden,* I, 165) que haya una "crítica maliciosa" o interpretaciones deliberadamente torcidas. El propio Aristóteles, de haber pretendido disimular su remedo, habría podido evitar muy fácilmente las coincidencias literales que se encuentran a menudo entre su obra y la de Platón. Como ejemplo de severa crítica de sí mismo por parte de Aristóteles puede consultarse el pasaje de *Tóp.,* VI, 11, 149 a, 20.

Pág. 39. La casa del lector: en la segunda *Vita* de los *Biographi* de WESTERMANN, p. 399. — "Cuanto más solo ... me vuelvo": Fragmento 618 (1582 b, 10). — Pág. 39/40. La chanza sobre los atenienses: en DIÓG. L., V, 1, 17. — μικρόμματος [de ojos pequeños] lo denomina ese mismo autor, V, 1, 1.

§ 2. Pág. 40. Arte estilístico: entre los escritores ejemplares incluye a Aristóteles DIONISIO DE HALICARNASO, *de compositione verborum,* c. 24 fin. (pág. 189, 14s. USENER-RADEMACHER) y en otros pasajes. Otras menciones laudatorias en CICERÓN, *Acad. priora,* II, 38, *Tóp.,* I, 3, *de oratore,* III, 19, 71, *ad Atticum,* II, 1, 1. En lo siguiente, el autor se fundó para su fama posterior en JAKOB BERNAYS, *Beilage zur Allg. Zeitung,* 1881, Nº 308 y 309 (*Essays und Erinnerungen,* págs. 106ss.). El propio Aristóteles como personaje de sus diálogos: lo califica de "Ἀριστοτέλειον morem" [costumbre aristotélica] CICERÓN, *ad Atticum,* XIII, 9, 4.

Págs. 40s. índice de obras aristotélicas: el índice principal en DIÓG. L., V, 1, 22ss., además en la tercera *Vita* (WESTERMANN, págs. 402ss.) y en dos fuentes árabes, que se fundan en PTOLOMEO CHENNO, de las cuales se ocupó M. STEINSCHNEIDER, 1469ss., de la Academia de Berlín. E. HEITZ, *Die verlorenen Schriften des Aristóteles,* págs. 7ss., ha demostrado con argumentos convincentes que el Tndice principal no procede de Andrónico, sino de Hermipo y, por consiguiente, de los πίνακες [catálogos] de la Biblioteca de Alejandría, contra la opinión de BERNAYS, *Dialoge des Aristóteles,* 133 y V. ROSE, *Aristóteles pseudepigraphus,* p. 8. — Pág. 41 (arriba). Se mensiona a los "oyentes" y no al lector en: *Ét. Nic.,* I, 1, 1095 a, 2, *Metaf.,* IV, 3, 1005 b, 4. Alocución al auditorio al final del curso lectivo de lógica: *Soph. EL, c.* 33 *fin.,* 184 b, 3ss.

Págs. 42s. Suerte que corrieron las obras aristotélicas: Las fuentes principales son el Testamento de TEOFRASTO, en DIÓG. L., V, 2, 52; ES-

TRABÓN, XIII, 608/9 CAS.; PLUTARCO, *Sulla*, c. 26; PLOTINO, *Vida de Porfirio*, *c. 24* (PLOTINI, *Enneades*, ed. VOLKMANN, I, 33). — Sobre ANDRÓNICO DE RODAS (escolarca de la escuela aristotélica entre 78-47 a. de J.C.), cf. el tan meritorio *Münchener Gymnasial-Programm Fr. Littings*, 1890. En términos semejantes a los nuestros juzga USENER (en *Gött. gel. Nachr.*, 1892, pág. 204) la importancia de los procesos que aquí estudiamos. ZELLER, que por lo demás estudia el tema muy a fondo (II, 2 [3], 138*ss.*), se esfuerza en atenuar su importancia más de lo debido.

§ 3. Pág. 44. "Sobre las pretensiones territoriales de los Estados", título original completo τὰ περί των (τό)πων δικαιώματα πόλεων que en otro estudio (*Zeitsch. f. österr. Gymn.*, 1865, pág. 816) tomé de FILODEMO. En el mismo pasaje, *Papyrus hercul.*, 1015, fol. 70, leemos también: καὶ διὰ ταῦτ' ἐφωρᾶ(το) τούς τε νόμου(ς) συνάγων αμα τω μαθητ(ῆ) [y por eso se lo veía reuniendo las leyes junto con su discípulo], alusión a Teofrasto. — La inscripción de Delfos: *Bulletin de corresp. hellén.*, XXII, 260*ss.*, ha sido tratada mejor que por nadie por HOMOLLE, que sacó también la conclusión relativa a la edición de la Ilíada. — Págs. 44/45. Detalles del arte de la indumentaria: cf. BERNAYS, *Dialoge*, etc., pág. 12. Historia de la medicina: sobre los Μενώνεια *[Escritos de Menón]* o 'Ιατρικὴ συναγωγή *[Colección médica]* cf. ahora DIELS en su edición del *Anonymus Londinensis*, pág. XVI.

LIBRO VI, CAPITULO CUARTO

PRANTL, *Geschichte der Logik*, I, 91, fué quien principalmente sostuvo que la obra sobre las categorías era apócrifa, habiendo confirmado definitivamente esa impresión ZELLER, II, 2 [3], 67-69. Las δεύτεραι ούσίαι [sustancias segundas] que sólo aparecen en ella, se presuponen también varias veces entre las πρῶται y τρίται *ούσίαι*. [sustancias primeras y terceras]. El πρός τί πως εχειν [Estar dispuesto de alguna manera respecto de algo] que parece indicar influencias estoicas, ha sido demostrado también por ZELLER en otros pasajes. Nos vemos obligados a conceder a ANDRÓNICO que el anexo sobre los llamados Post-predicamentos (c. 10*ss.*) no debió pertenecer a la redacción original de la obra. Es preciso suponer que las disertaciones que debieron servirles de base, se pronunciaron ya en Atenas, puesto que varias veces se cita como ejemplo el Liceo (pág. 2 [a], 1 y 11 [b], 14). De ahí que no me decida a creer con ZELLER *(ibid.)* que "más de una torpeza... de expresión" deba imputarse a una época de redacción muy temprana, antes bien se impone pensar en un agregado posterior que no fué revisado ni corregido con excesivo cuidado.

§ 2. Pág. 49. Numerosos comentarios: cf, DEXIPP., *in categor.*, *5*,

7ss. BUSSE, y SIMPLICIO, *in Categorias*, 1, 1ss. KALBFLEISCH. El único tratado de lógica: cf. ZENKER, *Aristóteles Categoriae Graece cum versione Arabica*..., pág. 13. ATENODORO: cf. SIMPLICIO, *l. l.*, pág. 62, 24ss., y PORFIRIO, *in Categ., pág.* 59, 6ss. BUSSE. PLOTINO: *Enneadas,* VI, 1, 23s. (pág. 255 MÜLLER) ; es incisiva la crítica que se hace allí de κεῖσθαι y εχειν [estar y poseer]. KANT: *Werke,* II, pág. 111 HARTENSTEIN. HEGEL: *Werke,* XIV, 361. J. S. MILL: *Sistema de Lógica,* libro I, cap. 3, § 1 *(Obras completas,* II 2, pág. 49). — Pág. 50. Sólo en dos pasajes aparece el número diez de categorías, a saber: *Categor.*, 4, 1 b, 25ss., y *Tóp.*, I, 9, 103 b, 22ss. Cf. sobre los matices de una enumeración más o menos completa (BONITZ, "Uber die Kategorien des Aristóteles", *Wien. Sitzungsberichte,* 1853, pág. 610, A. 3), BRANDIS, *Griech.-Röm. Philos.*, II, 2, 1, pág. 397, A. 558. Resumidas a título de afecciones (πάθη) : cf. las útilísimas confrontaciones de PRANTL, 07?. *cit.*, 207, y APELT, *Beitrage zur Geschichte der Griechischen Philosophie,* págs. 140s.

Págs. 51. Muchas y contradictorias respuestas: cf. especialmente TRENDELENBURG, "Gesch. der Kategorienlehre" (*Historische Beitrage zur Philosophie,* vol. I), BONITZ, *loc. cit., y* APELT, *Die Kategorienlehre des Aristóteles, loc, cit.*, págs. 103ss. Nuestra exposición se parece sobre todo a la de B'onitz.

§ 3. Pág. 52. Tan pronto peca por exceso como por escasez: así lo advirtieron ya los estoicos que según PORFIRIO *(in categorias proemium,* pág. 59, Gss. BUSSE) rechazaron la clasificación ὡς πολλά παριεῖσαν καὶ μη περιλαμβάνουσαν ἤ και πάλιν πλεονάζουσαν [porque deja de lado y no incluye muchas cosas, o si no, por el contrario, es redundante]. — Como un contemporáneo: APELT, *loc. cit.*, pág. 160. Se compadece poco con la confianza de la afirmación de que "las categorías no pueden aumentarse o disminuirse a placer" la salvedad que se formula *ibid.*, 152: "Pero, en general, no puede hacerse demasiado caso de las categorías κεῖσθαι y ἔχειν [estar y poseer]".

LIBRO VI, CAPITULO QUINTO

§ 1. Pág. 55. La obra de las Hermenias: el rechazo de π. ερμηνείας *[De la interpretación]* por Andrónico (en AMONIO, *Aristotelis de interpret.*, pág. 6, 14ss. BUSSE) queda desvirtuada, a mi juicio con buenas razones, por H. MAIER en *Archiv für die Gesch. der Philos.*, XIII, 37. Obsérvense también los argumentos allí aducidos (pág. 51) en pro de la autenticidad. Las dificultades que ofrece la obrita, podrían solventarse suponiendo que la versión que hemos conservado está tomada de la copia de un estudiante.

Págs. 55/56. Para lo siguiente cf. GROTE, *Aristotle*, *I*, 288: *In his numerous treatises... scarcely any allusion is made to the Syllogism; nor is appeal made to the rules for it laid down in the Analytica.* — Pág. 57. Uno de los axiomas euclidianos: cf. *Anal. post.*, I, 10, 76 ª, 41 comparado con EUCLIDIS *opera*, I, 10 HEIBEEG), aparece también en *Metaf.*, XI, 4, 1061 ᵇ, 19. Para lo siguiente cf. *Metaf.*, IV, 3, *i. c.*, y también el resto de este capítulo y todo el siguiente. Sobre definiciones matemáticas cf., entre otros pasajes, *Tóp.*, VI, cap. 11, y VIII, cap. 3, 158 ᵇ, 24ss.

§ 2. Pág. 58s. Los pensadores escépticos: cf. SEXTO EMPÍR., *Pyrrhon. hypotyp.*, II, 154ss. o págs. 92s. BEKKER. — J. S. MILL, *Lógica*, libro II, cap. 3. En realidad, el propio Aristóteles salió al paso de un reproche de petición de principio. A los correspondientes pasajes *Anal. pr.*, II, 21, 67ª, 22, y *Anal. post.*, I, 1, 71 ª, 31, remitió recientemente H. MAIER, *Syllogistik des Aristoteles*, II, 2, págs. 173s., sin duda antes que nadie.

Pág. 61. Hasta esa concesión llega Aristóteles: cf. sobre todo el capítulo final de *Anal. post.*, especialmente p. 100 ᵇ, 3: δήλον δη ὅτι ἡμῖν τὰ πρώτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον [Es evidente, entonces que nos es necesario adquirir mediante la inducción el conccimiento de los primeros elementos de las cosas]. — Astronomía . . .· y armonía: cf. *Anal. post.*, I, 9, 76 ª, 23-25, también 75 ᵇ, 16, y 79 ª, 18-20. Mayores detalles sobre las relaciones de estas disciplinas con la matemática en *Fís.*, II, 2, 194 ª, 7ss. Nuestra Física matemática se denomina allí τὰ φυσικώτερα τῶν μαθημάτων [Lo más físico de las matemáticas]. La queja antes mencionada, *Metaf.*, I, 9, (992 ª, 32) : ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία [Pero para los contemporáneos la filosofía se ha hecho matemática].

§ 3. Pág. 63 (arriba). Teorías de la naturaleza mal fundamentadas etc.: *Anal. post.*, II, 10 (p. 94 ª, 3ss.) y 16, *i. c.* — Declaración fundamental del propio Estagirita: *Tóp.*, I, 1. — "Encajonamiento de representaciones": véase DÜHRING, *Kritische Gesch. der philos.*, 119/20.

§ 4. Pág. 64. Instrucciones aun para confundir al adversario: cf. *Tóp.*, I, 18, 108 ª ,26: χρήσιμον δὲ καὶ πρὸς τὸ μὴ παραλογισθῆναι καὶ προς τὸ παραλογίσασθαι [Es útil para no ser confundido y para <poder> confundir <a los demás>]. Verdaderos artificios para confundir, VI, 148 ª/ᵇ: ἐρωτῶντι μὲν ὡς συνωνύμοις χρηστέον . . . . αὐτῷ δ' ἀποκρινομένῳ διαιρετέον [ante el que interroga hay que utilizar <los homónimos> como sinónimos . . . . hay que hacerle la distinción cuando responde]. Mediante los arreglos anteriores, el adversario es atraído a la trampa: μάλλον γὰρ συγχωρουσιν οὐ προορῶντες τὸ συμβησόμενον [pues van consintiendo sin prever las consecuencias], 148 ᵇ, 9. VIII. 1, 155 ᵇ, 23: ἡ πρὸς κρύψιν του συμπεράσματος [o para ocultar la con-

clusión], también línea 30: ἀλλ' ἀποστατέον ὅτι ἀνωτάτω [hay que remontarse lo más posible], es decir que es preciso comenzar con proposiciones lo más generales posible, lo más alejadas posible de la meta que se tiene in mente, con el objeto de arrancar al adversario concesiones que de otro modo eludiría διὰ το .... προοραν τὸ συμβησόμενον [al .... prever las consecuencias] (l. 13/4). Lo más fuerte es tal vez la recomendación de hacerse objeciones a sí mismo, porque la apariencia de lealtad despierta la confianza del adversario (156 b, 18-20). A este orden de cosas pertenece también la advertencia contra el exceso de celo (156 [b], 23ss.) y el consejo de alterar la sucesión natural de las proposiciones, con el objeto de que, enmarañándolas, el adversario se desoriente (156 [a], 23ss.), y asimismo la *captatio benevolentiae*, 160 [a], 3, la indicación de que se arrastre la discusión, 161 [a], 9-12, calificada en todo caso de χειρίστη τῶν ἐνστάσεων [la más pobre de las resistencias]; pero sin esa reserva, 157 [a], 1: ετι τὸ μηκύνειν καὶ παρεμβάλλειν κτέ. [además prolongar el discurso y hacer en él intercalaciones, etc.], con la observación final: εις μεν οὖν κρύψιν τοῖς εἰρημένοις χρηστέον [hay que valerse de las palabras para disimular el pensamiento]. Definición del encandilamiento: *Tóp.*, IV, 5, 126 [b], 13*ss.* — Págs. 40/1. Vivacidad de la autocrítica: VI, 11, 149 [a], 20: ή τούτο μὲν γελοῖον τὸ ἐπιτίμημα [o por cierto esta crítica es ridícula]. Para lo siguiente cf. al final de *Tóp.* la advertencia de no aceptar así como así una polémica con el primero que se presente: καὶ γὰρ οί γυμναζόμενοι ἀδυνατοῦσιν ἀπέχεσθαι του διαλέγεσθαι μη ἀγωνιστικῶς [Pues los que disputan para ejercitarse, son incapaces de abstenerse de la disputa acalorada].

Pág. 65. "Una vez . . . otra": los dos pasajes están en V, 5 *fin.*, *y* VII, 14 *fin.* En esta parte final prevalece el punto de vista de la práctica y de la destreza aprendida en la escuela (cap. 14, *i. c.*, πρός τε γυμνασίαν καὶ μελέτην κτέ. [para la ejercitación y la preparación]. Casi podría decirse que Aristóteles se avergüenza aquí hasta cierto punto de haber aprendido también la mera dialéctica. Las palabras άγωνίζεσθαι, αγωνιστικός [disputar, discutidor] están empleadas en sentido de censura. Así ocurre también varias veces con VIII, 11, donde se encuentra también la combinación διαλεκτικῶς καὶ μὴ έριστικώς [en forma dialéctica y no erística] (161 [a], 33).

Pág. 66. Hacia el final de su principal obra de lógica: *Anal. post.*, II, 19, 99/100.

LIBRO VI, CAPITULO SEXTO

§ 1. Pág. 67. "Sed de saber": φιλοσοφίας διψῆν, *de cáelo*, II, 12 *i. c.* Preferencia por el ver: *Metaf.*, *I*, 1. Halo lunar: *Meteorol.*, III, 2,

372 a, *28,* cf, también I, 6, 343 b, 11 y 30, y *de cáelo,* II, 12, 292 a, 3*ss*. Trabajos de los bordadores: *Meteorol.*, III, 4, 375 a, 26*ss*.; de los jardineros: *de gen. et corr.*, II, 8, 355 a, 13s. Movimiento de los remos: *Meteorol.*, II, 8, 369 V 10s.

Pág. 68. CUVIER, *Histoire des sciences naturelles* (1841, I, 132); DARWIN, *Life and Letters*, III, 252. Vesícula del cuerpo del cazón: pasaje principal, *hist. an.*, VI, 10, 565 b; comentado por JOH. MÜLLER, "Über den glatten Hai des Aristoteles", *Berliner Akad. Abh.*, 1840, pág. 187. El cerebro frío: cf. BONITZ, *Index Arist.*, s. v. εγκέφαλος [cerebro], Nº 5. Número de dientes: *hist. an.*, II, 3, 501 b, 19*ss*. Alusión a Herodoto como narrador de leyendas (μυθολόγος): *hist. an.*, V, 5, 541 a, 26ss. Cf. 560 a, 6*ss*., y b, 11*ss*., también *de gen. an.*, III, 1, 751 a, 13*ss*. Los cuervos que se tornan blancos, etc.: *hist. an.*, III, 12, 519 a, 3ss. Según suponen AUBERT y WIMMER (traducción de *Hist. an.*, I, 347, nota 77), lo que indujo a error a Aristóteles fué la presencia da variedades de albino. Enrojecimiento de los espejos: *de insomniis, 2,* 459 b, 27*ss*.

Opinión... despojada de contradicciones internas: es lo que viene a decir *Et. Nic.*, VII, 1, 1145 b, 6*s*.: ἐὰν γὰρ λύηταί τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς [Pues si se resuelven las dificultades y subsiste lo que está conforme con la opinión, esto se hallaría suficientemente explicado].

§ 2. Págs. 69s. Proceso de reproducción de las abejas: *de gen. an.*, III, 10, 760 b, 27ss. El ojo de la experiencia: *Et. Nic.*, VI, 12, 1143 b, 13*. La doctrina eleática confina con la locura: *de gen. et corr.*, I, 8, 324/5. — Pág. 70. Manifestaciones de resignación: *de caelo*, II, 12, 292 a, 15*s*.; II, 5, 287/8, donde la conclusión νυν δὲ τὸ φαινόμενον ρητέον [ahora pues, hay que decir lo que nos parece] podría compararse con πειρατέον λέγειν τὸ φαινόμενον [trataremos de decir lo que nos parece], *ibid.*, 12, 291 b, 25ss. Métodos más rigurosos y pruebas más concluyentes: así traduciría yo ἀκριβεστέραις ἀνάγκαις, de 287 b, 34.

§ 3. Pág. 71 (abajo). Impugnación del... espacio vacío: *Fís.*, IV, 8, 216 a, 13*ss*., especialmente línea 20*s*.: ισοταχῆ δρα πάντ' ἔσται· ἀλλ' ἀδύνατον [pues todo poseerá igual velocidad: lo cual es imposible], y línea 27: φανείη αν τὸ λεγόμενον κενόν ὡς αληθώς κενόν [Lo que se llama vacío parecería realmente desprovisto <de sentido>]. Contra la respiración de los animales acuáticos: *de respir.*, 2, 470.

LIBRO VI, CAPITULO SÉPTIMO

§ 1 (final). Pág. 74. Hipótesis cualesquiera: *Metaf.*,XIV 3, 1090 b, 29.

S 2. Número tres de elementos: *de cáelo,* I, 2; comprendiendo el aire y el agua, II, 3.

Pág. 74s. Construcción de las cuatro sustancias fundamentales: *de gen. et corr.*, II, 1, *fin.* - II, 3, i.c. A veces se tiene en cuenta la teoría de las proporciones químicas de Empédocles de anima, I, 4, 408 a, 14ss. *y* 410 a, 1ss.

§ 3. Pág. 75. La teoría del impulso hacia arria es discutida en *de coelo,* I, 8, 277 bss. SCHOPENHAUER, *Werke,* III, 334.

La contradicción en que aquí (pág. 76) se insiste, resulta del modo más patente de *Fís.*, VIII, 4, - comentario cuya conclusión 256 a, 1, nos deja elegir como causa de esos movimientos naturales a un ser que imprimiera a las sustancias esas tendencias al movimiento o bien suponer que la causa de ese movimiento es lo mismo que quita la base a la piedra, por ejemplo, que tiende a caer. Ciertamente, una alternativa bien peregrina. En otros pasajes, esas tendencias de los elementos al movimiento no sólo se cuentan entre las naturales (como en este pasaje 254/5), sino que también se dice de los seres naturales que llevan en sí el origen del movimiento y del reposo: *Fís.*, II, 1, 192 b, 13. Mas de esta suerte es notorio que lo único que se hace es subrayar su diferencia con respecto a los productos artificiales, pero sin renuncia a una explicación ulterior de ese origen (ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως [origen del movimiento y del reposo]). El carácter exclusivamente pasivo de la materia inerte es puesto expresamente de relieve en el primero de los pasajes citados (255 b, 31, οὐ του κινεῖν . . . ἀλλὰ τοῦ πάσχειν [No de mover... sino de sufrir <el movimiento>].

Pág. 76. Movimiento circular de la materia: *de gen. et corr.*, II, 10, 337 a, 1. Alusión al movimiento cíclico de la eclíptica: 336 a, 32ss.

§ 4. Pág. 77. Refutación de los ensayos (anteriores): *de gen. et corr.*, I y 2, especialmente 317 a, 20ss.

LIBRO VI, CAPITULO OCTAVO

Pág. 81. En el título: συλλογιστικαὶ ἀρχοί, esos principios (*Met.*, IV, 3, 1005 b, 7) se llaman ἀποδεικτικαὶ ἀρχαί, III, 2, 996 b, 26. Axiomas de los matemáticos: *Metaf.*, IV, 3 i. *c.* "Algunos filósofos naturalistas": *ibid.*, 1055 a, 31. Formulación del principio de contradicción: *ibid.*, 1005 b, 19ss.; formulado en términos más estrictos en *Metaf.*, III, 2, 996 b, 29 (καὶ ἀδύνατον αμα είναι καὶ μὴ εἶναι [y es imposile que una cosa sea y no sea al mismo tiempo]). También IV, 7, 1011 b, 13: βεβαιοτάτη δόξα πασών το μὴ είναι αληθείς αμα τάς ἀντικειμένας φάσεις [La opinión más segura es que las proposiciones opuestan no pueden ser verdaderas al mismo tiempo]. Contra Heráclito y sobre su doctrina: *Met.*, IV, 3,

1005 b, 24ss. Para lo que sigue: *Met.*, I, 6, 987 a, 33, también IV, 5, 1009 a, 22. — Pág. 82. Comparación con un niño: *ibid.*, 1009 b/1010 a.

Principio del tercero excluido: *Met.*, III, 2, 996 b, 29: πδν ἀναγκαῖον ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι. Igualmente en IV, 7, *i. c. Cf.* también *Pens. Gr.*, II, 209. — Pág. 83. Y así se ha objetado: pienso en la lógica de MILL, libro II, capítulo final, § 5 *(Obras,* II, 326).

Sobre la rigurosa distinción que hace Aristóteles entre las distintas clases de oposición: cf. BONITZ en el *Index* en las palabras ἀντικεῖσθαι [ser opuesto] y ἐναντίος [opuesto].

Pág. 84. SIR WILLIAM HAMILTON : en MILL, *loc. cit.*, pág. 325. — Pág. 84 (abajo). Aristóteles sobre reposo y movimiento: en el pasaje más importante *Fís.*, IV, 12, 221 b, 12ss. οὐ γαρ πδν τὸ ἀκίνητον ἠρεμεῖ, ἀλλὰ τὸ ἐστερημένον κινήσεως πεφυκὸς δὲ κινεῖσθαι [Pues no todo lo inmóvil se halla en reposo, sino aquello que pudiendo moverse por naturaleza, está privado de movimiento]. Por consiguiente, la disyunción: "*A* está o en reposo o en movimiento" no puede aplicarse en los casos en que movimiento o reposo no son estados accesibles al sujeto en cuestión. Cf. también *Fís.*, III, 4, *i. c., y* la pertinente observación de PRANTL a este respecto, *Aristoteles' Acht Bücher Physik,* griego y alemán, pág. 480. En cuanto a rigor de la distinción entre oposiciones contradictorias y contrarias, la *Lógica* de MILL, *loc. cit. (Obras,* II, 326), es superada por Aristóteles. Cf. también *de part. an.*, II, 2, 649 a, 18: τὸ ψυχρόν φύσις τις ἀλλ' οὐ στέρησίς εστίν [Lo frío es un cierto estado natural y no una cualidad negativa].

§ 2. Pág. 84. Para lo que sigue cf. *Met.*, IV, 4. Yo creo que Aristóteles habla de un "tronco", no de una planta (ὅμοιος γὰρ φυτῷ 6 τοιούτος [pues el <que> tal <hiciera> sería igual a un tronco], *ibid.*, 1006 a, 14). Para lo que sigue inmediatamente cf. *ibid.*, 1006 a, 5: ἀξιοῦσι δὴ καὶ τοῦτο ἀποδεικνύναι τινές δι' ἀπαιδευσίαν [Algunos estiman, por ignorancia, que han demostrado esto].

Págs. 86/7. Presencia y ausencia de un fenómeno: cf. *Pensadores griegos,* II, 574s.

§ 3. Pág. 87. Aristóteles sobre la inducción como fuente de conocimiento de los axiomas: *Anal. post.*, II, 19, 100 b, 3 δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρώτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον [Es evidente que nos es necesario conocer por inducción los primeros elementos]. *Ibid.* se esclarece la función del Nous. Sobre la inducción aristotélica cf. la recopilación de fuentes por ZELLER, II, 2 3, 241, nota 3. Resulta cómica la crítica de TRENDELENBURG y BRANDIS, que ZELLER rechaza con toda razón, negando que Aristóteles diga que "todo conocimiento no demostrado se basa en

la inducción". GEORGE GROTE: *Aristotle*, II, 2S8ss. Alusión a convicciones aceptadas corrientemente: las ἔνδοξα [opiniones comunes], cf. *Tóp.*, I, 1. Sobre este particular ZELLER, II, 2 [3], 242ss.

Págs. 57/58. Pasaje principal sobre el principio de identidad: *Metaf.* IV, 7, *i. c.* Cf. también IX, 10, 1051 b, 3: — ὁ τὸ διῃρημένον οἰόμενος διῃρῆσθαι καὶ συγκείμενον συγκεῖσθαι [el que piensa que lo dividido está dividido y lo compuesto es compuesto]. Sobre el principio de identidad cf. UEBERWEG, *System der Logik* [3], 185, y GROTE, *Minor Works*, 359s.

LIBRO VI, CAPITULO NOVENO

Pág. 89. Las contradicciones en el tratamiento del problema de la sustancia son expuestas en detalle por W. FREYTAG, *Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristóteles*, Halle, 1905, págs. 82ss. La cita (pág. 59 abajo) : "como por ineludible fatalidad", etc., pág. 96.

Págs. 91/2. Cuatro argumentos principales .... contra la doctrina de las ideas: *Metaf.*, I, 9.

§ 2. Pág. 93 (abajo). Pasaje sumamente notable: *Metaf.*, XIII, 3, 1077 b, 25ss.

Pág. 95. Jerarquía de las ciencias: cf. *Pens. gr.*, II, 752. Además de los pasajes allí mencionados, *Metaf.*, XIII, 1078 [a], 9. — D'ALEMBERT, "Discours préliminaire de l'Encyclopédie", *Oeuvres de d'Alembert*, París, 1853, pág. 88, cf. también pág. 81.

§ 3. Págs. 95/6. Una frase como la siguiente: *Metaf.*, VII, 1, 1028 b, *2ss.* Citaré infra W. FREYTAG, *op. cit.*, pág. 85. — Pág. 96. El concepto... el principio activo: según *Metaf.*, VII, 2, *i.f.*

Sobre la relatividad de los conceptos de forma y sustancia cf. los pasajes citados por ZELLER, II, 2 [3], 210, nota 1 y 325, notas 2, 3 y 4.

§ 4. Pág. 98 (a media pág.). Nos lo dice el propio Aristóteles: *Metaf.*, IX, 6, 1048 [a-b]. Se estatuyen diferencias: sobre esta gradación cf. *de gen. an.*, II, 1, 735 [a], 9. sobre la primera entelequia cf. de an., II, 1, 412 [a], 27. Sobre lo que sigue cf. el *Index* de BONITZ, s. *v.*, ἐντελέχεια [entelequia].

Pág. 99 (abajo). Las quejas de BONITZ sobre la *mira levitas* y la *nimia levitas* de Aristóteles en el comentario a la *Metaf.*, pág. 395, nota 1 y pág. 569, nota 1.

§ 5. Pág. 101. Forma y energía activa (μορφή καὶ ἐνέργεια): *Metaf.*, VIII, 2 *fin.* En un pasaje de la *Metaf.*: *I, 3,* 983 ·, 28.

Pág. 102. "¿Por qué es caliente el fuego?": *Metaf.*, I, 1, 981 [b], 11.

Págs. 102s. Sentencias de Heráclito y Platón: cf. *Pens. gr.*, I, 102 y *República*, VIII, 563 [e]. A este orden de cosas pertenece también la frase: αἱ ἐπ' ἄκρον εὐεξίαι σφαλεραί [Las naturalezas extremadamente vigorosas son débiles] de los *Aforismos* de HIPÓCRATES, I, 3 (IV, 458 LITTRÉ). — Pág. 103 (abajo). Pasaje principal de la *Física,* I, 5, 188/9, también 6 y 7.

§ 6. Pág. 104. Otros historiadores: entre ellos también ZELLER, II, 2 [3], 315s. y 348s. — Pág. 105. El ejemplo típico aristotélico: cf. *de gen. et. corr.*, I, 4, 319 [b], 25.

LIBRO VI, CAPITULO DÉCIMO

§ 1. Pág. 107. "Una gota de felicidad", etc. (θέλω τύχης σταλαγμὸν ἢ φρενῶν πίθον): MEINEKE, *Com. Graec. Fragm.*, IV, 347 (para lo que sigue, *ibid.*, 340).

§ 2. Pág. 74. El pasaje principal sobre el "accidens", *Metaf.*, V, 2, 1014 [a], 4ss. Además *Fís.*, II, 1, 192 b, 25. Cf. también 196 [b], 28 y *Poética*, 1451 [a], 18 (en el último pasaje se alude a contingencias, en el primero a cualidades).

§ 3. Pág. 109. Cf. *Fís.*, II, c., 4-6, con el comentario de TORSTRIK en *Hermes,* IX, 425ss. Negación del azar asoluto: *loc. cit.*, 197 [a], 13: καὶ εστίν αίτιον ὡς συμβεβηκὸς ἡ τύχη, ὡς δ' απλώς ούδενός [y la suerte es causa en forma accidental, pero no lo es de ninguna cosa en sentido absoluto]. Además, un aserto como *Ret.*, I, 10, 1369 [a/b], nada demuestra en favor de lo contrario. Me habría podido expresar mucho más rotundamente aún, como se desprende especialmente de *Metaf.*, V, 30. En realidad, no existe ni asomo de fundamento en pro de la hipótesis corriente de que Aristóteles haya reservado un sector especial para el dominio del azar. Cf. con *de interpret.*, c. 9, también *Metaf.*, VI, 2, 1026/7. Aun a WUNDT, *Logik,* I [3], 575s., le falta en este punto el golpe de vista necesario: los dos pasajes que acabamos de citar de la *Metaf.*, no demuestran lo que él pretende. — Pág. 110. Obra "Sobre el arte": cf. el libro del autor: *Apologie der Heilkunst*, pág. 49, § 6 fin.

§ 4. Pág. 111 (a mitad de página). Frío invernal en pleno verano: *Metaf.*, XI, 8, 1064/5.

Págs. 111s. Si el universo surgió por azar: cf. *Metaf.*, I, 3, 984 [b], 14.

Pág. 112. J. S. MILL, *Lógica,* libro III, cap. 5, apéndice, *Obras compl.,* III, 62*s.,* con nota del autor, también *Diss. and Discuss.,* IV, 197. En términos semejantes también GROTE, *Aristotle,* I, 296. — El pasaje de *Et. Nic.,* I, 10, 1099 b, 24. — Pág. 113. La decisión sacada de los conceptos: Fís., II, 6, *fin.*

§ 5. Pág. 114. Concepto de tendencia: cf. BONITZ, *Index,* s. v. βούλεσθαι. Impulsos de movimiento, aun de impulsos de voluntad: *de cáelo,* II, 13, 295 b, 30, *Tóp.,* VI, 6, 145 b, 16. — Pág. 115. Palidez de una mujer: *Anal. prior.,* II, 27, 70 a, 36.

Pág. 115 (abajo). El hábito es una segunda naturaleza: así más o menos — δμοιον γάρ τι το ἔθος τη φύσει [pues la costumbre es algo similar a la naturaleza] — *Ret.,* I, 11, 1370 a, 7.

Pág. 116. La probabilidad en Ja "Política": así c. 8, 1451 a, 27; c. 9, i.c.; 1451 b, 9 y 12; c. 10, 1452 a, 18*ss.;* c. 15, 1454 a, 33ss.

Pág. 117. En todo caso, la Etica eudémica no sustenta la tesis de que el azar deba reducirse a los límites de nuestro saber (VII, 14, 1247 b, 4*ss.*); sin embargo, tanto más lícito resulta atribuir esa opinión, no a Aristóteles, sino a Eudemo, pues la parte anterior del capítulo revela claramente la mano del autor de la Historia de la geometría. Cf. las observaciones sobre el carácter y vida del geómetra Hipócrates, *ibid.,* 1247 a, 17.

§ 6. Pág. 118. Cf. *de interpret., c.* 9. Para no interpretar mal en el sentido de que Aristóteles negara la causalidad universal frases como ἀλλὰ πάντα είναι καὶ γίγνεσθαι ἐξ ανάγκης [sino que todo es y llega a ser por necesidad] (18 b,30) y ουδέν αρα . . . ἀπὸ τύχης ἔσται [pues nada... será por casualidad] (18 b, 14-16) —que es una reductio ad absurdum—, cf. *Metaf.,* XI, 8, 1065 a, 8: ἔσται γὰρ ἅπαντ' ἐξ ανάγκης [pues todo será por necesidad] a saber también en el caso de que para lo accidental (τοῦ κατά συμβεβηκός δντος) hubiera causas y principios de la misma clase que τοῦ καθ' αὑτὸ δντος [para el ente por sí mismo]. Eso no implica la menor negación de la causalidad ni restricción alguna de su dominio de vigencia. Partiendo de esto se proyecta también luz meridiana sobre el pasaje, tan a menudo mal interpretado, de la obra de las Hermenias. En ambos casos se menciona al azar en la acepción cabal y lícita da !a palabra, de la confluencia contingente de distintas causas o, como hubiera dicho mejor Aristóteles, de distintos sectores conceptuales. Un ejemplo: el general N.N. posee un lunar. Para el individuo N.N. éste puede ser herencia de sus padres o antepasados; para el general, como tal, es un mero azar, un συμβεβηκός [accidente]. Quien lo niegue, presupone un enlace causal aun en los casos en que no existe; sin razón niega el azar y todo lo explica Como obra de la necesidad.

LIBRO VI, CAPITULO UNDÉCIMO

§ 1. Págs. 122/3. Cf. *Metaf.*, XII, 10, 1075 b, 13: καὶ διὰ τί τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δ' ἄφθαρτα, οὐθεὶς λέγει· πάντα γὰρ τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἐκ τῶν αυτών ἀρχῶν [y nadie dice por qué unas cosas son corruptibles y otras no, pues hacen nacer todos los entes de los mismos principios]. Cf. también *Metaf.*, III, 4, 1000 [a], 6ss. — Pág. 123. Éter en "el más alto firmamento": *de cáelo,* I [3], 270 b, 7.

Vía láctea: *Metereol.*, I, 8. Cometas: *ibid.*, I, 6 y 7. SÉNECA: *natural. quaest.*, VII, c. 22ss. (II, 310ss. HAASE). Una declaración sumamente notable es la de c. 25, § 3: *quid ergo miramur cometas, tam rarum mundi spectaculum, nondum teneri legibus certis. . . veniet tempus quo posteri nostri tam aperta nos nescisse mirentur.*

§ 2. Pág. 124. Objeción contra el principio capital de la atomística: *de gen. et corr.*, I, 8, 326 [a], 28s. Para lo que sigue cf. *ibid.*, 327 [a], 21ss.

Págs. 125/6. Mezcla y acumulación: *de gen. et corr.*, I, 10. — Pág. 87. Linceo: *ibid.*, 328 [a], 14. Una gota de vino en 10.000 cuartillos, *ibid.*, 328 [a], 27.

Pág. 127. Un animal de 10.000 estadios de largo: *Poética, c.* 7, 1451 [a], 2; un barco de un palmo de largo: *Polít.*, VII, 4, 1326 [a], 40. El cálculo se funda en que 6 % cuartillos (χοῦς) = 12 κοτύλαι [cotilas], la κοτύλη = 7 % onzas, la onza de agua = 30 gr. Se supone que una gota = 0,05 cm^3. Los datos sobre la posibilidad de demostrar la presencia de cantidades infinitamente pequeñas de vapor de sosa y yoduro de plata me fueron proporcionados por mi cuñado el profesor HANS JAHN, desgaciadamente ya fallecido.

§ 4. Pág. 128. Número cuatro de causas: *Fis.*, II, 3, *Metaf.*, I, 3, i.c. Sus agrupaciones: *Fís.*, II, 7, *de anima,* II, 4, *de gen. an.*, I, 1, *Metaf.*, XII, 4. El ejemplo del ejercicio corporal: *Fís.*, II, 3, 195 [a], 8. Pura pasividad de la sustancia: *de gen. et corr.*, I, 7, 324 b, 5: ὅσα δ' εν ὕλῃ, παθητικά [todo lo material es pasivo]. También *ibid.*, 18: ἡ δ' Ολη ἧι ὕλη παθητικόν [pero la materia, como tal, es pasiva]. Además, II, 9, 335 [b], 29: της . . . . ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι [Es propio de la materia el padecer y el ser movida]. Disteleología: Pasaje principal, *de gen. an.*, IV, 10, 778 [a], 4: βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις . . . ουκ ἀκριβοῖ δὲ διά τε τὴν της ὕλης ἀοριστίαν κτέ. [La naturaleza desea. . . pero no puede responder perfectamente debido al carácter indefinido de la materia, etc.].

Carácter del sexo: en inconsecuencia casi grotesca lo trata *Metaf.*, VII, 5, y X, 9, i. *c.*

Manifestaciones ocasionales del modo de pensar griego primitivo: en combinaciones como ó θεός καὶ ἡ φύσις [Dios y la naturaleza] o *Et. Nic.*, VII, 14: πάντα γὰρ φύσει εχει τι θείον [Pues todo encierra por naturaleza algo divino]. *Fís.*, I, 9, 192 a, 16: δντος γάρ τίνος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ εφέτου . . . το δὲ (φαμὲν είναι) δ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατά την ἑαυτοῦ φύσιν [Al existir algo divino, bueno y deseable... (decimos que existe) algo que por su naturaleza lo desea y lo busca]. *De gen. an.*, III, 11, 762 a, 21: — ώστε τρόπον τινά πάντα ψυχής είναι πλήρη [de modo que, en cierta manera, todo está lleno de alma]. También IV, 10, 778 a, 2: βίος γάρ τις καὶ πνεύματος ἐστι κτέ. [pues hay también una cierta vida del viento, etc.]. — Pág. 129. Del primer motor se tratará en una sección posterior: la teológico - astronómica.

§ 5. Pág. 130. La modificación de lugar como condición para otras modificaciones: cf. *de gen. et corr.*, II, 10, 336 a, 16ss., y I, 6, 322 b, 22ss.

"Actualidad de lo potencial": cf. *Fís.*, III, 1, 201 b, 4s. "Realidad incompleta": *Fís.*, III, 2, *ibid.*, 31s. Un coetáneo famoso: DÜHRING, *Kritische Gesch. der Philos.*, pág. 126.

§ 6. Pág. 131. Definición del tiempo: *Fís.*, IV, 11, 219 b, 1s., completado por 220 a, 25s. Interpretaciones erróneas: como precisamente la de DÜHRING, pág. 128, que hace confundir a Aristóteles "los medios contingentes de la medición con las propiedades del objeto medido", idea contra la cual ya Aristóteles se pronunció expresamente en otro pasaje: *loc. cit.*, 219 b, 6-9. Es insatisfactoria la traducción de PRANTL, mas tampoco acaba de convencerme la reproducción de ZELLER, II, 2 [3], 399. — Pág. 131 (a mitad de pág.). "Pues aun si fuera oscuro", etc.: *Fís.*, IV, 11, 219 a, 4ss. "Antes y después": empleado en sentido espacial, *ibid.*, 219 a, 14ss.

Pág. 132 (arriba). Relampagueo de criticismo: *Fís.*, IV, 14, 223 a, 21s*. y de anima III, 8, 431 b, 28 *ss.* El argumento en pro de lo infinito del tiempo: *Fís.*, VIII, 1, 251 b, y *Metaf.*, XII, 6, 1071 b, 7ss.

§ 7. Pág. 133. Las tres dimensiones etc.: *de cáelo,* I, 1. — Pág. 133. Argumentos contra el espacio vacío: *Fís.*, IV, 6ss. Especialmente 8, 214 b, 13ss. Posibilidad de apartarse: *ibid.*, *1,* 214 a, 29ss.

Pág. 134 (arriba). La maravillosa frasecita expresiva: *Fís.*, III, 7, 207 b, 14: οὐδὲ μένει ἡ απειρία, ἀλλὰ γίνεται. El comentario sobre lo infinito: *Fís.*, III, 6ss.

Págs. 134. Cf. *de gen. et corr.*, I, 2, 316 , 30: είη αν άπειρος ἡ θρύψις [pues la división sería infinita] (en términos semejantes el *Parménides* de PLATÓN, 165 b, θρύπτεσθαι . . . . κερματιζόμενον ανάγκη παν τὸ ὅλον [Es pues necesario que todo ser se fragmente y divida

menudamente]) y antes, 25 και εἰς ἀσώματον ἐφθαρμένον τὸ σῶμα [y el cuerpo se disolverá en lo incorpóreo].

Pág. 135 (a mitad de pág.). Oposición de pensamiento y hecho: *ibid.* 208 [a], 16/19. Antes, la excelente impugnación de los argumentos de Anaximandro (en el SEUDO-PLUTARCO, *Placita,* I, 3): infinitud necesaria para que no se pierda la sustancia para nuevas formaciones ("να ἡ γένεσις μη ἐπιλείπῃ [Para que no falte la generación]); a lo cual replica Aristóteles: ενδέχεται γαρ τὴν θατέρου φθορὰν θατήρου ε Τ ν α ι γένεσιν [pues es posible que la disolución de uno sea la generación de otro]. Es ése el tercer argumento de los cinco en pro de la hipótesis de un infinito efectivo. Cf. *Fís.,* III, 4, 203 b, 15ss. 1º Por lo infinito del tiempo. 2º Por la infinita divisibilidad de las magnitudes espaciales. 4º Todo límite va a dar siempre en otro. 5º y principal: de la falta de un estado de quietud en el pensamiento se infiere otro igual en el mundo de los hechos. Pues bien, Arist. acepta la infinitud del tiempo, mas no como terminada, sino como en ciernes. De modo semejante en lo que se refiere a la divisibilidad de lo corpóreo. El cuarto argumento, el más difícil, es el que más rápidamente se despacha —podríamos decir: ¿precisamente por esta misma razón?— mediante la distinción entre el tocarse (ἅπτεσθαι) y el estar limitado (πεπεράνθαι); aquél sería un concepto relativo; éste, absoluto. La imposibilidad de representarse un universo espacialmente cerrado, no impide a Arist. suponer que existe. La contestación al 5º está en el pasaje que hemos mencionado en primer lugar.

§ 8. Eminentes pensadores de nuestra época: aludo a WILHELM WUNDT y su artículo "Das kosmologische Problem" (*Vierteljahrschrift f. wissenschaftl. Philos.,* I, 80ss.). Según él (pág. 104, cit. por REMIGIUS STÖLZLE, *Die Lehre vom Unendlichen bei Aristoteles,* pág. 54), "la presuposición de un universo infinito en medida y espacio, conduce a contradicciones insolubles". — Pág. 135 (abajo). La mayoría de los antiguos filósofos naturalistas: οἱ πλείστοι των αρχαίων φιλοσόφων *de caelo,* I, 5, *i. c.* — Pág. 136. La esfera celeste... el universo: cf. *de cáelo, I, 5ss.*

§ 9. El cielo uno, único y perfecto: *de cáelo,* I, 9, i.c. y 297 [a], 10«.
Págs. 136/7. Esta objeción y su réplica, *de cáelo, I,* 9.
Sobre la eternidad del cielo: *ibid.,* c. 3, especialmente 270 [b], 13ss. y c. 10.

Pág. 138 (arriba). Egipcios y babilonios: cf. de *cáelo,* II, 12, 292 [a], 7-9.

§ 10. Pág. 138. Sobre este particular cf. el hermoso estudio de ZELLER, "Die Lehre des Aristóteles von der Ewigkeit der Welt", *Vor-*

träge und Abhandlungen III. Sammlung, pág. **10*ss*.** Sobre las teorías cíclicas *de cáelo,* I, 10, **280 a, 11*ss*.**; también *Fís.,* VIII, 1, 252 a, 5ss. — La eternidad del género humano se supone tácitamente; la hipótesis de que éste haya salido de la tierra (γηγενεῖς) se trata como mera conjetura o como doctrina ajena: *de gen. an.,* III, 11, 762 b, 29, y ***Polít.***, II, 8, **1269 a**, 5: τοὺς πρώτους είτε γηγενείς ἦσαν εἴτ' ἐκ φθορᾶς τινὸς ἐσώθησαν [esos primeros <hombres>, sea que hayan nacido de la tierra o que se hayan salvado de alguna destrucción]. A esas φθοραί [destrucciones] alude **Arist.**, *de cáelo,* I, 3, 270 b, 19, *Meteor.,* I, 13 y 14. De paso: por el cap. 13 vemos que Arist. conocía todavía muy insuficientemente la geografía de Europa. Los montes de la Selva Negra, los Pirineos y los Alpes formaban para él un solo macizo montañoso del que salían al mismo tiempo el Danubio y el Guadalquivir. — Págs. 140/9. Argumento en pro de la inmutabilidad del cosmos: *de gen. et corr.,* II, 10, 336 a, 27.

§ 12. Pág. 141. Observación asombrosamente presuntuosa: *Meteo-rol., loc. cit.*, 349a, 15s. οὔθέν . . . . δ μὴ κἂν ὁ τυχών εἶπειεν. — Pág. 141/2. En son de chanza en lo que sigue: τῶν σοφῶς βουλομένων λέγειν τινές [algunos de ellos que querían hablar sabiamente] y τὸ κόμψευμα ἂν εἴη τούτο ψευδός [es <evidente> que esta sutileza es falsa]. Cf. ***ibid.***, II, 4, especialmente **360 a, 19*ss*.**, y para la teoría aristotélica de los vientos, **361 a**, 30ss. — Pág. 141 (abajo). Sobre la "exhalación seca" cf. ***Meteorol.***, II, 4, 360 a, **8ss.**, también III, 6, 378 a, 21ss. — Contra **la** idea de que las precipitaciones atmosféricas sean el origen de las fuentes: ***Meteorol.***, I, 13, 349 a/b. Sobre el contenido salino del mar: *Meteo-rol.*, II, 3. Sobre esta cuestión cf. el fragmento, probablemente de **Teofrasto**, sacado por **Grenfell-Hunt** de los papiros Hibeh, pág. 62; en ese fragmento está incluido un fragmento de DEMÓCRITO (DIELS, ***Fragm.*** *der Vorsokr.,* **I 2, 368*s*.).**

LIBRO VI, CAPITULO DUODÉCIMO

Págs. 145s8. Para elaborar esta sección me han sido de suma utilidad dos obras: G. **Pouchet**, *La biologie aristotelique,* París, 1885, y J. B. **Meyer**, *Aristoteles' Tierkunde*, Berlín, 1855. También me prestaron grandes servicios las introducciones y notas de **Aubert** y **Wimmer** a las ediciones por ellos publicadas, con traducción alemana, de las obras de Arist. περί ζώων γενέσεως *[De la generación de los animales]* (Leipzig, 1860) y περὶ ζώων ἱστορίαι *[Historias de los animales]* (2 **vols.**, Leipzig, **1868**). y no menos la elaboración de tipo análogo de περὶ ζώων μορίων *[De las partes de los animales]* de **Arist.**, por FRANTZIUS (Leipzig, **1853**). Tampoco debo dejar de mencionar G. H. **Lewes**, **Aris-**

totle, a chapter from the history of science, Londres, 1864, a pesar de que esa obra tan brillantemente escrita por el inaudito polígrafo resulte un espectáculo deslumbrante más que un guía seguro a causa del tono que adopta, unas veces encomiásticos, otras de libelo. Por último, he de referirme con gratitud especial a un coetáneo: el profesor RUDOLF BURCKHARDT, de Basilea (desgraciadamente ya fallecido), que tanto por sus importantes trabajos y los de su discípulo BLOCH, como mediante datos que me comunicó por escrito, acrecentó considerablemente mi familiarización con este sector de la investigación. No es segura la autenticidad de περὶ ζώων κινήσεως *[Del movimiento de los animales]*; περί πνεύματος *[Del aire inspirado]* es seguramente apócrifa.

Una obra auténtica "Sobre las plantas" quedó relegada y por eso desapareció eclipsada prematuramente por las grandes obras de Teofrasto. Cf. el comentario en ZELLER, II, 2 [3], 98.

Pág. 146. Sobre las preferencias de Arist. por el mundo orgánico cf. *de part. an.,* I, 5, *i.c.*

§ 2. Pág. 147. Color de los ojos: *de gen. an.,* V, 1, 778a, 30s. En un pasaje de la *Fís.*: II, 8, 199a, 12. Este capítulo ha sido utilizado también copiosamente para lo que sigue. — Págs. 142/3. Nada hace en vano la naturaleza: ή φύσις ούθέν ποιεῖ μάτην, *de incessu animal.,* 2, 704b, 15. — Pág. 148. Muévese su espíritu a través de las rutas trazadas por Platón: cf., por ej., *Timeo,* 42e: κατὰ δύναμιν ὅτι κάλλιστα καὶ αριστα [lo más hermosamente y lo mejor posible] con *de incessu animal.,* (loc. cit.) : ἀεὶ ἐκ των ενδεχομένων . . . τὸ αριστον [<sino que> siempre <hace> lo mejor de lo que puede corresponder...].

En un pasaje de la Física: a saber en el antes citado cap. 8 de! libro II. Para lo que sigue, cf. *Aristoteles' Fragm.,* 12-14 (del diálogo περὶ φιλοσοφίας *[Acerca de la filosofía]*), 1475/6.Lo que sigue vuelve a ser de *Fís.,* II, 8.

Pág. 149 (abajo). Zeus no hace llover, etc.: *Fís.,* II, 8, 198b, 18ss. — Pág. 150 (arriba). En un pasaje muy importante: *de gen. an.,* V, 8, 789b, 2ss. Lo que sigue está tomado también de este pasaje. Por lo demás cf. de nuevo el tan citado pasaje II, 8, *i.c.* de la *Física* y II, 7, *fin.* Asimismo *de part. an.,* IV. 2, 677a, 17-19 οὐ μην διὰ τοΟτο δεΐ ζετεΐν πάντα ἕνεκα τίνος, άλλα τινών ὄντων τοιούτων, ἕτερα ἐξ ανάγκης συμβαίνει δια ταῦτα πολλά [Pero no por ello debemos investigar acerca de todas las cosas, para qué han sido hechas; sino que al existir <en el cuerpo> algunas sustancias dotadas de determinadas propiedades, ocurren muchos fenómenos que son consecuencia necesaria de esas propiedades].

El número de suturas del cráneo: de eso trata *de part. an.,* II, 7,

653 a, 27 Λ 8. Cf. la nota de FRANTZIUS en pág. 276: "En cuanto a las suturas del cráneo no existe en los mamíferos la diversidad que supone Aristóteles. ... En cambio, en los vertebrados inferiores... el número de huesos del cráneo, y por ende también ... de sus ... suturas es mucho mayor. ... Tampoco se da en este particular una diversidad entre hombre y mujer". Cf. también LEWES, pág. 306.

§ 3. Pág. 151. Fenómenos - Causas - Formación: *de part. an.*, I, 3, 640 a, 14s.

Pág. 151. Coro de voces entusiastas: cf. la recopilación en LEWES, pág. 154s., además CH. DARWIN, *Life and Letters*, III, 252. — Para lo que sigue cf. LEWES, pág. 156, págs. 323ss., págc. 325s.; la cita es de pág. 158. — Pág. 152 (arriba). Sobre el cerebro, el corazón y los pulmones, cf. los pasajes mencionados en el *Index Arist.*, *s.* v. εγκέφαλος, 213 b, 40ss., s. v. καρδία, 365 b, 34ss., y s. v. αναπνοή, 52 a, 10ss. Suposición de la generación espontánea: cf. de momento el pasaje principal *de gen. an.*, III, 11, 762 a, 8ss.; además AUBERT y WIMMER, pág. 40, nota 5; "Aristóteles atribuye generación espontánea a parte de los insectos y a todos los crustáceos".

§ 4. Pág. 152. La opinión antes difundida: cf. ZELLER, II, 2 3 (1879), pág. 513. Sienesis, Polibio, Diógenes: *Hist. an.*, III, 2, 511 b, 23 y 3, 512 b, 12. Leófanes, llamado Cleófanes en PLUTARCO, *Planta*, V, 7, *de gen. an.*, IV, 1, 765 a, 25. LITTRÉ supuso con mucha verosimilitud que es el autor del tratado seudo-hipocrático sobre la superfetación (*Oeuvres d' Hippocrate*, I, 380/1). "Competentes": los pasajes relativos a este punto fueron reunidos y comentados por BRANDIS, II, 2, 1303. Las doctrinas biológicas de Demócrito están comentadas en numerosos pasajes anotados en el *Index Arist.*, *s.* v. Δημόκριτος, 176 a, 21ss. La monografía que PLINIO, *Hist. nat.*, 28, 8, 112, le atribuye sore el camaleón, es rechazada sin duda con razón por A. GELIO, *Noctes Att.*, X, 12, fundándose en las extravagancias que contiene. HERODOTO DE HERACLEA: probablemente el mismo que en dos pasajes de la *Zoología* se cita como padre del sofista Brison, *de gen. an.*, III, 6, 757 a, 4.

Pág. 153. En tiempo de Herodoto: cf. HERODOTO, III, 106. Sobre parques zoológicos en Egipto cf., además de lo citado por BELLOCH, *Gr. Gesch.*, III, 1, 484, también una inscripción de Panópolis, *Revue des Etudes Grecques*, IV, 53. Sobre la exhibición de animales raros en Atenas cf. ANTIFONTE (Fragm. 57-59 BLAES) en ATENEO, IX, 397 c/d. Colecciones de fieras: cf. ISÓCRATES, *or. XV*, (περί ἀντιδόσεως *[Del trueque de fortunas]*), § 213. Sobre la pretendida protección de Arist. por Alejandro cf. ZELLER, II, 2 3, 32. La objeción cronológica no se invoca allí. Sobre el número de especies animales cf. J. B. MEYER, pág. 144 (según BRONN) ; POUCHET acepta sólo unas 400. "Intermedia-

rios entra el animal y la planta": así califica Arist. la 'Οστρακόδερμα, *de gen. an.*, I, *fin.*, 731 b, *Ss.*

§ 5. Pág. 154. Arist. conocía muy poco el interior del hombre: así lo confiesa él mismo, ***Hist. an.***, I, 16, 494 b, 21ss. Cf. AUBERT y WIMMER, introducción a περὶ ζῴων γενέσεως *[De la generación de los animales]*, pág. 4 y FRANTZIUS a *de part. an.*, 276, nota 37 y 297s., notas 57 y 62. Ilustraciones anatómicas: los 7 libros de las 'Ανατομαί estaban ilustrados probablemente con dibujos anatómicos. Cf. *de respir.*, 16, 478 a/b (πρὸς μεν την ὄψιν ἐκ των ανατομών δεῖ θεωρεῖν, πρὸς δ' ἀκρίβειαν ἐκ των ιστοριών [...es necesario verlo en las disecciones para <conocer> su aspecto, pero por medio de las exposiciones <se lo conoce> perfectamente]). — Pág. 155. Tentáculo de pulpos: *de gen. an.*, *I*, 15, 720 b, *32ss.*, cf. POUCHET, pág. 129. Frecuente disección de fetos humanos: *de gen. an.*, IV, 1, 764 a, 34 y 765 a, 16. Téngase presente en primer lugar la declaración expresa: καὶ τοῦθ' ἱκανῶς τεθεωρήκαμεν κτέ. [y esto lo hemos visto perfectamente].

Pág. 155. Dejaban morir de hambre y estrangulaban por vía de experimento a animales: así lo dice ***hist. an.***, III, 3, 513 a, 12ss., donde, por cierto, AUBERT y WIMMER interpretaron mal la palabra προλεπτυνθεῖσιν [consumidos previamente por hambre] que tradujeron por "adelgazado", traducción que no tiene en cuenta el prefijo ni la forma del aoristo pasivo. El verbo προλεπτύνω [hacer adelgazar de antemano] aparece también en *de gen. an.*, I, 18, 726 a, 1: los pastores hacen adelgazar adrede a los machos cabríos antes (de la época del acoplamiento), porque si están demasiado gordos tienen más dificultad para montar a las cabras. Sobre este particular cf. por lo demás *de part. an.*, III, 5, 668 a, 21: γίνεται κατάδηλον ἐν τοῖς μάλιστα καταλελεπτυσμένοις [Esto es evidente en los que están extenuados] donde falta la indicación de un adelgazamiento artificial provocado con vistas a la investigación. — Pág. 156 (arriba). Repugnancia infantil: διό δεῖ μὴ δυσχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ των ατιμότερων ζώων ἐπίσκεψιν [por lo cual conviene no rechazar infantilmente la observación de los animales más insignificantes] *(de part. an.*, I, 5, 645 a, 15). JOHN HUNTER: cf. LEWES, pág. 323, de quien tomamos también la cita procedente de TIEDEMANN, ***Physiologie** des **Menschen***.

§ 6. Pág. 156. Principios específicos: *de gen. an.*, II, 7, al final del comentario sobre la esterilidad de los mulos, 748 a, 7: οδτος μὲν οδν 6 λόγος καθόλου λίαν και κενός, οἱ γὰρ μὴ ἐκ των οἰκείων άρχων λόγοι κενοί κτέ. [Pero esta explicación es totalmente general y carente de sentido, pues las explicaciones que no parten de principios específicos son vacías]. — Traído de demasiado lejos: *de gen. an.*, IV, 1, 765 b, 4 ἀλλὰ λίαν τὸ λέγειν οὕτω πόρρωθέν εστίν ἅπτεσθαι της αἰτίας κτέ. [pero los que dicen esto traen la causa de demasiado lejos].

Pág. 158. Palpitaciones: cf. *de respir.*, 20, 479 b, 22-26: ὥστ' ἐνίοτ' ἀποσβέννυσθαι (sc. τὸ θερμὸν) τὰ ζῷα καὶ (l. και τὰ ζῷα) ἀποθνήσκειν διὰ φόβον. — Pág. 158 (a mitad de página). Tamaño del corazón: *de part an.*, III, 4, donde, además, también la dureza o suavidad del corazón se considera que influye en la sensibilidad psíquica (667 a, 11s.). Sobre las declaraciones erróneas que vienen a continuación cf. *de gen. an.*, V, 3, 783 a, 12ss.; 7, 787/8; 3, 783 b, 28s. Cf. GEORGES POUCHET, *op. cit.*, pág. 37.

§7. Pág. 159. Diversas fases de su actuación: para juzgar de la sucesión cronológica de sus obras, disponemos, no sólo de las presunciones generales, sino también de dos medios auxiliares: las referencias del autor a obras anteriores y posteriores (por cierto que no pocas veces desorientadoras) y luego las alusoines ocasionales a acontecimientos susceptibles de determinación cronológica. La primera fuente ha sido utilizada exhaustivamente con su acostumbrada exactitud y conciencia por BONITZ en el *Index s.* v. Αριστοτέλης; el comentario de esas alusiones que para algunas de las obras ofrecen, no sólo datos relativos, sino también absolutos, se encuentra en ZELLER, II, 2 3, 154s. El orden sucesivo que se nos ha trasmitido con suma verosimilitud es el siguiente: el *Organon*, las 4 principales obras de física (Física, *de cáelo, de gen. et corr. y* la *Meteorología*, cf. *Meteorol.*, I, *i. c. y* IV, *fin.*), luego *de anima* junto con *parva naturalia y* las obras de biología: *hist. an.*, *de part. an.*, *de gen. an.* (tres pasajes principales son *de part. an.*, I, 1, 639 b, 8-10 y 640 a, 18ss., además *de gen. an.*, V, 1, 779 b, 21ss., donde habría que tener en cuenta las determinaciones de insólita exactitud πρότερον [antes] y ἔτι πρότερον [aun antes]. Por último las obras antropológicas en la más lata acepción de la palabra: *Ética, Política, Poética* y *Retórica.* No incluyo la *Metafísica* porque no constituye una obra homogénea que fuera publicada íntegramente por Aristóteles.

LIBRO VI, CAPITULO DECIMOTERCERO

§ 1 (final). Pág. 162. Prohibiciones en materia de manjares contenidas en el Antiguo Testamento: *Levítico*, *c.* 11.

i 2. Págs. 162/3. DIOCLES (de Caristo) es del primer tercio del siglo IV; entre otras obras, escribió una Ανατομή [*Disección*]. De él se ocupa WELLMANN en el *Pauly- Wissowa*, V, 802*ss.*, cf. su recopilación de fragmentos de los médicos griegos, I, Fragm. 132 = ATENEO, VII, 316 c, donde figura la expresión de conjunto Μαλάκια (moluscos). ATENEO, III, 105 b, atribuye a Espeusipo la expresión μαλακόστρακα (crustáceos blandos), y el propio Aristóteles *(de part. an.*, III, 4, 665 a, 31)

a Demócrito la expresión "exsangüe" (ἄναιμα). No puede rechazarse de plano la posibilidad de que unas veces Ateneo y otras Aristóteles empleen las denominaciones de conjunto en vez de los nombres concretos utilizados por los autores más antiguos. Lo propio cabe decir del nombre de clase "solípedos", ARIST., *de part. an.*, IV, 2, 677 [a], 32. Los "antiguos" allí citados posiblemente hayan tratado solamente de caballos, asnos, etc. Mas ¿quién no comprende que la verosimilitud de esa suposición decrece en la medida en que nos vemos obligados a hacer un uso más frecuente de ella? — Un contemporáneo, que desgraciadamente ya dejó de existir: RUDOLF BURCKHARDT, "Das koische Tiersystem, eine Vorstufe der zoologischen Systematik des Aristóteles" (separata de la *Verhandl. d. naturforsch. Gesellsch. in Basel*, XV, 3). La primera cita que viene en el texto ha sido tomada también de esa investigación de extraordinario valor.

Linneo sobre la ballena: tomo estos detalles de LOUIS AGASSIZ, *Essay on Classification*, pág. 304.

§ 3. Pág. 163. Abandono de la dicotomía: asunto que, al igual que los "principios de la clasificación" en general, trata muy a fondo J. B. MEYER, *Aristoteles' Tierkunde*, 70-100. Carece de importancia que en la pág. 76 le haya pasado por alto la restricción del principio dicotómico en el "Político" y "Filebo" de Platón. Cf. *Pens. Gr.*, II, 783, nota a pág. 590, líneas 4ss. y nota a III, pág. 13. ARISTÓT. trata de estas cuestiones en *Tóp.*, VI, 6, p. 144/5 y *de part. an.*, I, 2-4, llegando a la siguiente conclusión: τὸ διχοτομεῖν τῃ μεν αδύνατον τη δε κενόν [El procedimiento dicotómieo por un lado es imposible y por otro inútil], 644 b, 19s.

Pág. 164 (abajo). LEWES: *loc. cit.*, pág. 296 (de opinión diferente POUCHET, *op. cit.*, págs. 122s.: *la classification d'Aristote est naturelle. . . La zoologie contemporaine ne procede pas autrement pour établir ses classifications*). JÜRGEN BONA MEYER: *op. cit.*, págs. 76ss. Confróntese su recopilación de pasajes, página 102 y siguientes. Entre ellos, sobre todo, *de part. an.*, I, 3, 643 [b], 9ss., y 23. — Pág. 165 (arriba). Sobre trabajos y funciones (ἔργα y πράξεις) J. B. MEYER, 88ss. El pasaje principal es I, 3, 643 [a], 35ss. De especial importancia es la demostración de MEYER de que, a pesar de las apariencias en contra, tampoco para Arist. el modo de la procreación constituyó un motivo principal de clasificación, como tampoco las diferencias de nutrición y movimiento local, págs. 99-102. — "Los animales de diferente especie", etc.: *hist. an.*, I, 6, 491 [a], 14ss. y *de part. an.*, I, 4, 644 [a], 16, también 644 b, 1ss. Cf. asimismo *hist. an.*, II, 1, 497 b, 9. — LOUIS AGASSIZ, *l. c.*, págs. 306ss.; cf. R. BURCKHARDT, "Das koische Tiersystem", pág. 410. El mismo autor ofrece también una visión de conjunto (pág. 379) sobre la sistemática de

Arist. Cf. la enumeración de los γένη μέγιστα [géneros máximos] y sus principales diferencias *hist. nat.*, I, 6, IV, 1 y *de part. an.*, IV, 5.

El hombre: cf. sobre todo *hist. an.*, I, 6, 490 b, 15*ss*.. II, 8, 502 a, 16s. y *de gen. an.*, II, 4, 737 b, 26. Esta cuestión ha sido tratada admirablemente por ZELLER, II, 2 [3], 563/4. Género y especie: sobre el uso alternativo de γένος [género] y εἶδος [especie] cf. MEYER, *op. cit.*, 345ss. Sorprende que γένος [género] se aplique en ocasiones aun a variedades (347). Metros a diferencia de μέλος [canto ritmado] y μελοποιΐα [melodía]: en la *Poética*, I, 1447 b, 25; 6, 1449 b, 30 y 35.

§ 4. Pág. 166. "Anonimato": pasaje principal en *hist. an.*, I, 5, 490 a, 12*ss*., asimismo 31. "Afinidad de forma": cf. *hist. nat.*, IX, 40, 623 b, 5. Todos los miemros de cierto innominado grupo de insectos poseen τὴν μορφὴν συγγενικήν [parentesco de forma]. Para lo que sigue cf. por ej. E. DENNERT, "Das Prinzip der Korrelation bei Aristóteles" (*Naturwissensch. Wochenschr.*, nueva serie, IV, Nº 43). Sobre la unidad funcional cf. POUCHET, *op. cit.*, págs. 138/9. — "Una modificación", etc.: Cita de *hist. an.*, II, 1, 733 a, 6ss. También *hist. an.*, II, 12, i. *c.*, se consideran como próximos entre sí las aves y los reptiles, recientemente reunidos por HUXLEY bajo la denominación de "saurópsidos". CUVIER en MEYER, pág. 468.

§ 5. Pág. 167. GEOFFROY ST. HILAIRE: cf. la cita en FINOT, *Le préjugé des races*, pág. 274. GOETHE: 36, 280 de la edición en 40 vols. Para lo que sigue, cf. *de gen. an.*, III, 1, 749 b, 8 y 750 », 3, además *de part. an.*, II, 9, 655 a, 27; II, 14, 658 a, 35; III, 1, 622 a, 18 *y* IV, 8, 684 a, 17.

Sobre el candelero-asador cf. *de part. an.*, IV, 6, 683 a, 25, donde me parece que ευτέλεια debe traducirse por "baratura"; pero la palabra está contaminada por el concepto de escasez o poco valor, pues también se habla de εὐτέλεια de los pensamientos. Esto pasó por alto a quienes (como J. B. MEYER, *op. cit.*, 489) quisieron contraponer ese huir de la ευτέλεια con la tendencia ahorrativa de la naturaleza. Sobre esta cuestión y sobre el cuchillo de Delfos cf. *Política*, I, 2, 1252 b, 2 y IV, 15, 1299 b, 10.

§ 6. Págs. 168/9. Un pasaje principal sobre escasez y abundancia de los organismos en materia de funciones y órganos se lee en *de part. an.*, 10, 655/6. A las plantas, con sus pocas funciones y órganos, se opone la naturaleza animal, que πολυμορφοτέραν εχει τὴν ἰδέαν καὶ τούτων ἕτερα πρὸ ετέρων μάλλον, καὶ πολυχουστέραν [recibe una conformación multiforme; y entre ellos, unos más que otros; y la más variada <la tienen aquellos cuya naturaleza, etc.>]. Más bajos que los animales de sangre están los exangües y entre éstos a su vez loa

οστρακόδερμα καὶ μαλακόστρακα τὰ ἔσχατα [los últimos <son> los moluscos y crustáceos blandos], *de gen. an.*, II, 6, 743 b, 10. Para lo que sigue cf. *parva natur.*, 467 », 18ss. y 468 a, 13-b 15. Téngase presente, entre otras cosas, en 467 a, 21, la frase válida para las plantas: οὐ γὰρ ἔχει ὄργανα [pues no tienen órganos], y 468 a, 17: διήρθρωται δὲ μάλλον (sc. τὸ στῆθος) ἑτέροις ετέρων [en unos <el pecho> está más articulado que en otros]. — Pág. 169. "Jerarquía del conjunto de los seres vivos": cf. BURCKHARDT, "Zur Gesch. der biol. Systematik", Basilea, 1903, pág. 409 (tomo XVI de las *Verhandl. d. naturforsch. Gesellsch. in Basel*).

No sólo los intérpretes de Arist. que le atribuyen erróneamente una verdadera doctrina de la evolución, sino él mismo nos hace difícil a veces deslindar con claridad y seguridad el criterio genético del meramente sistemático. Así *hist. an.*, I, 2, 590 a, 1 y 6. El primer pasaje se ocupa de la intervención quirúrgica de la castración con sus consecuencias: μικρου γὰρ μορίου πηρωθέντος εις τὸ θήλυ μεταβάλλει τὸ ζῷον [cortada una partícula diminuta, el animal se vuelve hembra]. El segundo pasaje, que está tan cerca del primero, trata de la diferencia entre los animales terrestres y marinos muy afines: ἐν μικροῖς μορίοις γινομένης τῆς μεταβολής συμβαίνει γίνεσθαι τα μὲν πεζὰ τὰ δ' ἔνυδρα τῶν ζῴων [cambiadas unas pequeñas partes, ocurre que algunos animales se vuelven terrestres y otros acuáticos]. Y, sin embargo, sería entregarse a una apariencia engañosa si también en este pasaje quisiéramos atribuir al autor una verdadera metamorfosis, un proceso genético real. A ello se oponen sus doctrinas fundamentales, a las que se atiene con perfecta consecuencia, de la eternidad de la tierra y sus moradores, aun del que ocupa en ella el lugar más elevado: el hombre. En este punto tropezamos con la misma tendencia desorientadora del lenguaje que nos hace decir, por ejemplo: en este lugar del camino se levanta ante nosotros una montaña. Las palabras empleadas por Arist. hacen pensar que realmente se haya producido una modificación en casos en que realmente él sólo quiere decir: a un ser de otro modo va aparejado un segundo ser de otro modo. O bien: la diferencia de habitáculo determina diferencias en la estructura de algunos órganos de escasa importancia, y éstas, a su vez, numerosas y profundas diversidades en la estructura total de esos animales.

§ 7. Pág. 170. "Desde los seres inanimados": *hist. an.*, VIII, 1 (588-589). A esto se refiere también *de part. an.*, IV, 5, 681 a, 12. Obsérvese cómo en este pasaje vuelven a aparecer siempre palabras como συνεχής, συνεχώς, συνέχεια [continuo, continuamente, continuidad], luego μᾶλλον και ήττον, κατά μικρόν [en más o en menos; de a poco], también ἴχνη [huellas] y σπέρματα [semillas] lo mismo que μεταβαίνει

[pasa] y μετάβασις [el tránsito], y cómo todo el comentario está dominado por la idea de continuidad, de lo paulatino, no de lo que da saltos. — Pág. 171. "Asociación": así creo debe traducirse el πολιτικώτερον χρῶνται [tienen relaciones comunes más estrechas] del original, *loc. cit.*, 589 a, 2.

§ 8. Págs. 171/3. Cf. en general J. B. MEYER, *op. cit.*, 485ss. Sobre las abejas y las hormigas cf. *de part. an.*, II, 2, 648 a, 5: διό καὶ μέλιτται καὶ ἄλλα τοιαυτα ζῷα φρονιμώτερα τὴν φύσιν εστίν ἐναίμων πολλῶν [por lo cual las abejas y otros animales de esta clase son por naturaleza más inteligentes que muchos dotados de sangre] y 4, 650 b, 18. — Pág. 172. "Separación de los sexos": cf. *de gen. an.*, II, 1, 732 a, 3, III, 8, 757/8. Negación de la separación de sexos en las plantas: *de gen. an.*, I, 23, 731 a, 1/2. "Palmeras machos": cf. HERODOTO, I, 193; los babilonios conocían muy bien la "dualidad" de la palmera de dátiles, como se desprende de HERODOTO, *loc. cit.* Lo que yo digo de "cualquier niño árabe" se funda en la amable comunicación de mi colega JULIUS WIESNER. Una idea acertada precisamente en cuanto al proceso de fecundación de las palmeras, la revela TEOFRASTO, *caus. plant.*, III, 18, 1: τὸ δὲ μὴ ἐπιμένειν ἐπὶ τω θήλει φοίνικι τον καρπόν, ἄν μη τὸ του αρρενος ἄνθος κατασείωσι αμα τω κονιορτῷ κατ' αὐτοῦ κτέ. [que el fruto no se constituye en la palmera femenina, si no sacuden sobre ella la flor masculina con el polvo].

§ 9. Pág. 173. Obra "Sobre la respiración": *de respir.*, 6, 743 a, 3ss.

§ 10. Pág. 174. La palabra "orgánico": cf. *de an.*, II, 2, 412 a-b. Asimismo *de pat. an.*, I, 5, 645 b, 14ss. Sobre la entelequia cf. el comentario fundamental de la edición de Trendelenburg de *de anima* 2, 242ss. Componentes "de partes diferentes" y "de partes iguales": cf. BONITZ, *Index*, 62 a y 510 b. _ Págs. 174/5. Verso de EMPÉDOCLES: cf. *Pens. Gr.*, I, 285, ahora en DIELS, *Fragm. der Vorsokrat.*[2], pág. 195, fragm. 82, citado por ARIST., *Meteorol.* IV, 9, 387 b, *i.c.* — Pág. 175. Brazos, patas delanteras, etc.: *de part. an.*, IV, 12, 693 a, 7ss. Sobre el hocico cf. II, 16, *i.c.*

"Unidad funcional": cf. POUCHET, *op. cit.*, pág. 79. El pasaje principal sobre la analogía es *hist. an.*, I, 1, 436 b, 19ss. Esqueleto: *de part. an.*, II, 8, 653/4; jugo nutritivo: *hist. an.*, I, 3, 489 a, 22. Formaciones análogas: cf. J. B. MEYER, págs. 429s. Secreción de orina: *de part. an.*, IV, 3, 679 a, 17, cf. POUCHET, pág. 78. Branquias y pulmones: el pasaje principal es *de part. an.*, III, 6, *i.c.*, 668 a-b.

Pág. 176. Boca y raíz: el pasaje principal es *de part. an.*, IV, 10, 686/7. El calor como principio director: cf. J. B. MEYER, 485/6. — "Salvo unos pocos": *hist. an.*, I, 5, 490 a, 20s.

Órganos rudimentarios: pasajes principales *de part. an.*, III, 7, 669 b, 29s. e *hist. an.*, II, 8, 502 b, 22s. Seguramente que la exposición muy parecida de SCHOPENHAUER está influída por Arist., cuya obra sore las partes de los animales cita inmediatamente *(Werke*, III, 376s.).

§ 11. Pág. 177. Alimentación ... mixta: *de gen. et corr.*, II, 8, 335 a, 10. — OPITZ: citado en el *Diccionario* de GRIMM, s. v. "kochen", V, 1556. La *Enciclopedia* de HEGEL (nueva edición de Leyden), pág. 688. Flema: cf. la definición en *Tóp.*, VI, 3. La sangre se llama εσχάτη τροφή [último alimento] *de part. an.*, II, 4, 651 a, 14; también τελευταία τροφή [último alimento] *de juv. et senect.*, 3, 469 a, 1.

Pág. 178. La carne y la sustancia de los demás instrumentos sensoriales: *de gen. an.*, II, 6, 744 b, 22ss. Inmediatamente antes se hace la comparación con la economía doméstica. Fuentes del calor y de la sensación: *de part. an.*, III, 5, 667 b, 29. Hogar, acrópolis: *ibid.*, *1*, 670 a, 25s. Acueductos: *ibid.*, 5, 668 a, 13ss.

Págs. 178/9. Desconocimiento de los nervios: si los Ινες [fibras] que *hist. an.*, III, 6, 515 b, 27, coloca μεταξύ νεύρου καὶ φλεβός [entre el nervio y la vena] deben entenderse en este sentido, ha originado una controversia; cf. J. B. MEYER, pág. 434. Para lo que sigue cf. también J. B. MEYER, págs. 441 y 428. Marionetas: de esa comparación *(de anim. motione*, 7, 701 b, 2ss.) se ocupa POUCHET, pág. 41. La tan discutida autenticidad de ese opúsculo es, a mi juicio, absolutamente segura; no daré las pruebas pertinentes porque me llevaría más allá de los límites de una nota.

LIBRO VI, CAPITULO DECIMOCUARTO

Pág. 181. La ubicación cronológica de la obra *de gen. an.*, se desprende de las referencias a obras anteriores y posteriores, que BONITZ ha recopilado en el *Index Arist.*, pág. 100 a-b. El fuego: *de gen. an.*, III, 11, 761 b, 17ss. Para lo que sigue cf. *de gen. an.*, IV, 4, 770 b, 9ss., también 767 b, 13ss.; IV, 9, *fin.*; II, 6, 742 a, 16; III, 5, 756a, 4; además, los pasajes ya citados en libro VI, cap. 12: II, 7, 748 a, 7; IV, 1, 765 b, 4; III, 10, 760 b, 30ss.; finalmente, IV, 1, 765 a, 25ss. Algunas de estas frases, entre las cuales no nos resulta fácil hacer una elección, dicen como sigue: εστι γὰρ τὸ τέρας των παρά φύσιν τι, παρά φύσιν δ' οὐ πασαν, ἀλλὰ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολύ . . . ἐπεὶ καὶ τούτων . . . ἧττον εἶναι δοκεῖ τέρας διὰ τὸ καὶ τὸ παρά φύσιν είναι τρόπον τινά κατά φύσιν, ὅταν μὴ κρατήσῃ τὴν κατά τὴν ὕλην ἡ κατά τὸ είδος φύσις [Los monstruos pertenecen a las cosas que están contra la naturaleza, pero no contra toda la naturaleza, sino contra aquella que

se da más a menudo ... y en aquellos ... la monstruosidad parece menor, porque lo que es contra la naturaleza también es, de algún modo, según la naturaleza, cuando la naturaleza de la forma no ha llegado a vencer a la naturaleza de la materia]. O bien: βούλεται μὲν οὖν ή φύσις τοῖς τούτων άριθμοῑς άριθμεῖν τάς γενέσεις καὶ τάς τελευτάς, οὐκ ἀκριβοῖ δὲ .... διὰ τὸ γίνεσθαι πολλάς αρχάς, αἵ τάς γενέσεις τάς κατά φύσιν καὶ τάς φθοράς έμποδίζουσαι πολλάκις αίτιαι τῶν παρά φύσιν συμπιπτόντων εἰσίν [La naturaleza desea medir con los números de éstos las generaciones y las muertes, pero no puede responder a la perfección ... porque hay muchos principios que, al impedir las generaciones y corrupciones según la naturaleza, a menudo son causa de lo que ocurre contra la naturaleza]. — Presunción aceptable: οὐκ αληθή λέγοντες, ἀλλὰ μαντευόμενοι τὸ συμβησόμενον ἐκ των εἰκότων, καὶ προλαμβάνοντες ὡς ούτως εχον πρὶν γινόμενον ούτως ἰδεῖν [no dicen la verdad, sino que predicen lo que va a ocurrir según las probabilidades, y presumen cómo son las cosas antes de ver qué ocurre].

"Percepción directa": cf. *de gen. an.*, IV, 1, 764 a, 34: καὶ τοῦθ' ἱκανῶς τεθεωρήκαμεν ἐκ τῶν ανατομών ἐν πᾶσι τοῖς ζῳοτοκοῦσι, και ἐν τοῖς πεζοῖς καὶ ἐν τοῖς ἴχθύσιν [y hemos visto perfectamente esto por las disecciones <practicadas> en todos los animales vivíparos, tanto en los terrestres como en los peces]. Las citas son de BRUNO BLOCH, "Die Grundzüge der alteren Embryologie bis Harvey" (*Zoologische Annalen*, I, 51ss., 1904). En la recopilación hipocrática: VII, 530 LITTRÉ.

Págs. 182-183. Cotiledóneas: *de gen. an.*, II, 7, 745 b, 30ss. Posición del cerdo: *de gen. an.*, IV, 6, 774 b, 17ss.

§ 2. Pág. 183. Teratología: cf. POUCHET, *op. cit.*, págs. 97ss. Serpientes bicéfalas: *de gen. an.*, IV, 4, 770 a, 23. Abejas y avispas: *ibid.*, 27. POUCHET, pág. 98s. Para lo que sigue cf. *ibid.*, 770 a-b.

Págs. 183-184. Apretura de los huevos: *ibid.*, 770 a, 26ss. Mayor frecuencia.. en el sexo masculino: *ibid.*, IV, 6, 775 a, 5ss. Nuestros especialistas: así POUCHET, pág. 97; AUBERT y WIMMER, 338, nota 1. Según ellos, la preponderancia de engendros femeninos, es extraordinaria.

Pág. 184. Monstruosidad y desemejanza: cf. *de gen. an.*, IV, 4, 770 b, 3: ἀλλὰ προωδοποίηται τῃ φύσει προς τὸ τερατοτοκεϊν τὸ μὴ γεννᾶν όμοια .... · εστι δὲ καὶ το τέρας τῶν ἀνομοίων [pero abre camino a la naturaleza para que ésta dé a luz monstruos, el hecho de que engendren <cachorros> diferentes debido a su estado incompleto: porque lo monstruoso proviene de la desemejanza]. Asimismo *ibid.*, 3, 767 b, 5: καὶ γὰρ ό μὴ ἐοικὼς τοῖς γονεῦσιν ἤδη τρόπον τινά τέρας εστίν. Se parecen a antepasados remotos: *de gen. an.*, I, 18, 722 a, 7: ἔτι τοῖς ἄνωθεν γονεΟσιν έοίκασιν. Explicación *ibid.*, IV, 3, 767/8.

i 3. Pág. 185. CHARLES DARWIN: *Origin of Species* o, págs. 189/196. Cf. especialmente pág. 189: "the tendency to reversión and variability on the other hand" y pág. 190 sobre "monstrosities". Pág. 185. Hipocráticos: cf. *de semine* § 3 (VII, 474, 1.) : την δὲ γονήν φημι άποκρίνεσθαι ἀπὸ παντός τοῦ σώματος [digo que el semen proviene de todo el cuerpo]. En términos semejantes *de morbis*, IV, 32 (VII, 542 L·.). Por el contrario, ARIST., *de gen. an.*, I, 17, 721 b, 9: καὶ πότερον ἀπὸ παντός ἀπέρχεται του σώματος κτέ. [...proviene de todo el cuerpo <o no>]. Para lo que sigue cf. *ibid.*, cap. 18, *i. c.*

§ 4. Pág. 185 Partos de niños y de niñas: de eso trata *de gen an.*, IV, c. 1 y 2. Precauciones y consejos: cf. el tratado " De la superfetación" (*Oeuvres d' Hippocrate*, VIII, 500 L.). Asimismo Libro VI *de las Epidemias* (V, 312, L.). La precaución recomendada en primer lugar parece que se emplea muy a menudo en la India actual. Amputaciones: *loc. cit.*, 1, 765 a, 25*ss.*: καὶ ἐπὶ των ἐκτεμνομένων τον ἕτερον ὄρχιν κτέ. [y que en los castrados de uno de los dos testículos, etc.]. — Pág. 186. Edad del procreador o de los progenitores: la primera versión *loc. cit.*, IV, 2, 766 *b*, 29*ss.*, donde hay que tener especialmente en cuenta γυναικικώτερα [los más femeninos], que, sin embargo, difícilmente puede decirse de cuerpos femeninos; la segunda, *hist. an.*, VII, 6, 585 b, 14: νέοι μὲν ὄντες μετ' αλλήλων θήλεα γεννῶσι κτέ. [pues siendo jóvenes, engendran, al unirse, cuerpos femeninos]. Todavía hace medio siglo: cf. edición de AUBERT y WIMMER de *de gen. an.* (1860), pág. 296, citando la obra de QUETELETS, *De l'home* (1835) y el *Handwörterbuch der Physiologie* (1842-1853) de RUD. WAGNER.

§ 5. Pág. 187. Generación espontánea: los pasajes principales son *hist. an.*, V, 11, 563 b, 17*s.*, 547 b, 18ss. *Ibid.*, VI, 15, i. c. Además 569 a, 10*ss.* y 26ss. En los términos más generales *de gen. an.*, III, 11, 762 a, 18ss. Todos los crustáceos etc., cf. *de gen an.*, III, 11, 773 a/b.

Pág. 188. Sobre la bahía de Pirra y su fauna marina cf. SMITH, *Dictionary of Greek and Román Geography, s. v.* "Lecbos". Además, BONITZ, *Index s. v.* "Pyrrha", 662/3. Anaxágoras, Arquelao y Demócrito: cf. DIELS, *Doxogr.*, 563, 7; 564, 2, también pág. 16 y el autor del presente libro en "Wiener Studien", II, 12, asimismo CENSORINUS *de die natali*, IV, 9.

LIBRO VI, CAPITULO DECIMOQUINTO

Págs. 189/190. Sobre las tres almas: cf. POUCHET, c. 2 págs. 23ss. — Pág. 190. Distinción entre la conservación y el crecimiento: *de juventute* 3 *fin.* (469 a, 25/27). También el alma aparece dividida en dos

partes, pues se contrapone la parte irracional *a* la racional, por ej. *de anima,* III, 9, 432 a, 26. Cuadrilátero y triángulo: cf. *de anima.* II, 3, 414 b, 29ss.

Comparación con la visión: *ibid.,* II, 1, 1, 412 b, 18*ss.* El alma no es algo corpóreo ni *incorpóreo*: *ibid.,* II, 2, 414 a, 20. Algo del *cuerpo*: *ibid.,* 21 σώματος δέ τι. El ojo de piedra o pintado: *ibid.,* II, 1, 412 b, 20ss. Una mano idéntica por ej., *de gen. an.,* I, 19, 726 b, 22*ss.,* o *de part. an.,* I, 1, 640/1.

§ Pág. 190/191. La doctrina pitagórica: *de anima* I, 3, 407 b, 21ss.

El alma como armonía: en cambio, *de anima,* I, 4, *i. c.*

! 3. Pág. 191/192. Necesidad de un medio: *de anima,* II, 7, 419 a 11*ss.,* también *de sensu,* 2, 438 b, 3/5: ή διὰ τούτου κίνησίς εστίν ή ποιούσα το ὁρᾶν.

El sentido del tacto es un nombre colectivo: *de anima,* II, 11, t. c. Para lo que sigue cf. también ese capítulo.

§ 4. Págs. 193/194. Paralelismo de los sentidos con los elementos: *de sensu,* 2. Para lo que sigue cf. c. 7, además *de anima,* II, 9, t. *e.* Por último, *de anima,* II, 10, 422 a, 20ss. También, III, 13, 435 b, 15 y II, 11, 424 b, 28ss.

Pág. 194. Principales pasajes para la teoría aristotélica de los colores: *de anima* II, c., 7 y *de sensu,* 2 y 3. C. PRANTL, *Aristóteles über die Farben* (Munich 1849), págs. 82ss. trató a fondo el tema y demostró que es apócrifa la obra conservada περί χρωμάτων [*Acerca de los colores*]. Sobre gustos: *de sensu, c.* 4, 442 a, 12ss. — Pág. 195. SCHOPENHAUER: Werke, I; II, págs. 30/1.

§ 6. Pág. 196. Imitaciones: *de an.,* III, 2, 425 b, 24: διό καὶ απελθόντων τῶν αἰσθητῶν ενεισιν αἱ αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις [Por ello, también al alejarse los objetos sensibles, entran las sensaciones y fantasías en los órganos de los sentidos], también *de insomn., 2,* 460 b, 23. Colores complementarios: *ibid.,* I, 459 b, 13*ss.*: καν πρὸς τὸν ἥλιον βλέφαντες ή ἄλλο τι λαμπρὸν μύσωμεν . . . φαίνεται . . . πρώτον μεν τοιούτον τὴν χρόαν, εἶτα μεταβάλλει εἰς φοινικοῦν κτέ. [También si después de haber mirado al sol o a otra fuente luminosa brillante cerramos los ojos <y desviamos la vista hacia cualquier otro lugar> aparece primero cubierto de ese fulgor y luego cambia al púrpura, etc.]. Persistencia de un choque: *ibid.,* 459 a, 28-30. Residuos duraderos: *ibid.,* 3, 461 b, 21: ὑπόλειμμα του *ίν* τῇ ενεργεία αἰσθήματος. Leyes fundamentales de la asociación de ideas: *de memoria,* 2, 451 b, 18ss. Fuerza del afecto: *de insomn., 2,* 460 b, *2ss.* Tentativas de expli-

cación psicológica: 453 a/b; también para lo que sigue. — Pág. 197. Memoria y reminiscencia: περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, así lo dice el título de la sección correspondiente de los *parva naturalia*. La distinción, que a nosotros nos choca bastante, procede de PLATÓN (*Fedón*, 73 b, y *Filebo*, 34 b, pasajes que W. A. HAMMOND indica en su valiosa traducción y explicación de los libros *de anima y parva: Aristotle's Psychology*, Londres, 1902, pág. 195). La (pretendida) distinción entre hombre y animal, *ibid.*, *2*, 453 a, 7.

Imagen e impronta sigilar: *de mem.*, *1*, 450 a/b.

§ 7. Pág. 198. Imágenes del recuerdo - fantasmas: *de mem. 1*, 451 a, 15. Para lo que sigue (198/199) cf. *de insomn.* 3, especialmente 461 a, 1: ωσπερ παρά πολύ πῦρ ἔλαττον [como un pequeño fuego junto a uno más grande] y 461 b, 15 (ranas artificiales).

Pág. 198. Explicación fisiológica del sueño: *de somno* 3, 456 b, 2*ss*. Para lo que sigue, *ibid.*, *2*, 455 a, 31*ss.*, y 455 b, 13*ss*.

Pág. 199. Las dos series de instancias: *de insomn.*, 3, 462 a, 19ss. y *de divinatione in somno*, 1, 463 a, 10*ss*.

Significación de los sueños: *ibid.*, 463 a/b y 463 a, 5ss.

§ 8. Pág. 200. Contra sueños enviados por dioses: *de divin.*, v, 462 b, 20*ss.*; telepatía, etc.: *ibid.*, *2*, especialmente 464 a, 24*ss.*; sonambulismo: *de somno*, *2*, fin.

§9. Pág. 201. La "fantasía" fundamentalmente diferente de la aserción: *de anima*, III, 8, 432 a, 10. La mayoría de las fantasías son falsas: *ibid.*, 3, 428 a, 12: αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδείς. El "sol grande como un pie": *ibid.*, *B*, 428 b, 3*s.*; *de insomn.*, 1, 458 a, 28 y 2, 460 b, 18*s*. Sensación atenuada: *Retór.*, *I*, 11, 1370 a, 28: αἴσθησίς τις ασθενής. Imágenes reflejadas en el agua: *de divin.*, *2*, 464 b, 9.

§ 10. Pág. 202. Las sensaciones de los sentidos no engañan: *Metaf.* IV, *5*, 1010 b, 2/3. El texto ha sufrido, pero en lo esencial no cabe duda que fué reparado acertadamente por BONITZ (cuya versión <μή> ψευδής sustituyo yo por <ά>ψευδής: πρώτον μὲν ὅτι οὔδ' <εἰ> ή αἴσθησις <ἀ>ψευδὴς τοῦ ἰδίου εστίν κτέ. Para la expresión cf. el *Teeteto* de PLATÓN, 160 d y 199 b. Sobre τὸ ίδιον [lo propio] cf., además de 1010b, 14*ss.*, sobre todo *de an.*, II, 6, *i. c.*, especialmente περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι, οἷον ὄψις χρώματος καὶ ἀκοὴ ψόφου καὶ γεῦσις χυμού [acerca de lo cual no puede haber error, como la visión de un color, el oír un sonido o gustar un sabor]. Además, *de an.*, III, 3, 427 b, 11: ή μὲν γὰρ αἴσθησις των Ιδίων ἀεὶ αληθής [pues la sensación de lo que es propio, es siempre verdadera]. "Veo blanco": *de an.*, III, 6, 430 b, 29. En cambio, *ibid.*, 428 b, 18: ή αἴσθησις των μὲν Ιδίων αληθής εστίν

ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψευδός [La sensación de lo que es propio es verdadera o contiene el mínimo posible de error]. Sobre ilusiones de los sentidos en general cf. *Metaf.*, IV, 5, 1010 b, 3ss.

Pág. 203. Corrección de un sentido por otro: *de insomn.*, 2, 460 b, 20ss. Las cualidades generales: *de an.*, II, 6, 418 [a], 17; III, 1, 425 [a], 14; *de sensu*, 1, 437 [a], 9; 4, 442 [b], 5ss. Presuposición extrema: *de an.*, III, 1, 425 b, 4ss.

BERKELEY: su teoría de la visión escuetamente formulada por J. S. MILL, *Dissertations and Discussions*, II, 89: *That the information obtained through the eye consists of two things - sensations and inferences from those sensations: that the sensatíons are merely colours varíously arranged and changes of colour; that all else is inference*, etc. El Ὀπτικόν *[Óptica]* de ARIST. en DIÓG. L., V, 26. ALEJANDRO DE AFRODISIA: *de anima libri mantissa*, especialmente págs. 146s. (*Supplementum aristotelicum*, II, 1, ed. IVO BRUNS, 1887). Cf. la excelente monografía: "Antike Lichttheorien" de ARTHUR ERICH HAAS en el *Archiv f. Geseh. d. Philos.*, XX, 3 (1907). La acción conjunta (que a veces provoca también ilusiones) : *de sensu, 4,* 442 [b], 8: καὶ περὶ μὲν τούτων ἀπατῶνται, περί δὲ των ιδίων οὐκ ἀπατῶνται, οἷον ή ὄψις περί χρώματος κτἑ. [y se equivocan acerca de estas cosas, pero no acerca de las que les son propias, como la vista respecto del color, etc.].

§ 11. Pág. 204. El pensamiento conceptual... enlazado a una representación intuitiva: *de an.*, III, 7, 431 [a], 16s. διὸ ουδέποτε νοεῖ ανευ φαντάσματος ή ψυχή [por lo cual el alma nunca piensa sin la imagen]; III, 8, 432 [a], 8: οταν τε θεωρῇ, ανάγκη αμα φάντασμα τι θεωρεῖν [cuando <alguien> contempla, es necesario que a la vez contemple alguna imagen]. *De mem.*, 1, 449 b, 31s. καὶ νοεῖν οὐκ εστίν άνευ φαντάσματος [y no existe pensamiento sin imagen]. — Pág. 204. Sin fantasía... es imposible el deseo: *de an.*, III, 11, 433 [b], 28: ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ άνευ φαντασίας. Fantasía reflexiva: *ibid.*

En una ocasión aparece la apetencia, etc.: *de motione animal.* 7, 701 [a], 32ss. Para lo que sigue cf. *ibid.*, 13ss. Un ser es puesto ante una elección, etc.: *de an.*, III, 11, 434 [a], 6ss., especialmente 10s. καὶ αίτιον τουτο του δόξαν μη δοκεῖν εχειν, δτι την ἐκ συλλογισμού οὐκ ἔχει [y ésta es la causa de que parezcan no tener opinión, porque no poseen la que se apoya en el raciocinio]. A mi juicio, el pasaje más importante no ha sido tenido lo bastante en cuenta ni apreciado en toda su importancia, pues se opone a la doctrina corriente de que el obrar se desprende de consideraciones silogísticas, por ej. *Et. Nic.*, VII, 5, 1147 [a], 25ss.

LIBRO VI, CAPITULO DECIMOSEXTO

Pág. 207. En cuanto al tratamiento del problema de la voluntad por Arist., reina una discrepancia de opiniones francamente desorientadora. Para ZELLER, II, 2 [3], págs. 587/8, Arist. es indeterminista, a pesar de que le hace conceder que "el hombre con su libre voluntad" depende empero de sus "estados morales", y depende de suerte "que la actuación exterior resulta necesariamente de la voluntad, cuando ésta ha tomado una dirección determinada". Los pasajes en que se fundan esas tesis antagónicas están muy cerca unos de otros: *Et. Nic.*, III, 7, 1113 [b], 6: ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ αρετή, ὁμοίως δε καὶ ἡ κακία κτέ. [De nosotros <depende> la virtud, así como también la maldad, etc.], y poco después se describe cómo surgen los estados (ἕξεις) que, por más que nos disgusten, no es posible modificarlos directamente como el enfermo no puede modificar la enfermedad (1114 [a], 9. La solución de la contradicción *ibid.*: ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐπ' αὐτῷ . . . . γενομένοις δ' οὐκέτι ἔξεστι μὴ είναι [pues el principio <reside> en él mismo... después que llegan a serlo, ya no es posible que dejen de serlo]. En pasajes puramente deterministas, como *Metaf.*, IX, 5, 1048 [a], 11: ὁποτέρου γὰρ αν ὀρέγηται κυρίως, τούτο ποιήσει [pues tienda decididamente a una u otra de estas dos cosas, la realizará...], se apoya LÖNING en su valiosa obra: *Die Zurechnungslehre des Aristoteles* para presentarlo como determinista de la más pura cepa. — Actos de arbitrariedad... animal: cf. *Et. Nic.*, III, 4, 1111 [b], 8: του μὲν γαρ εκουσίου καὶ παῖδες καὶ τἆλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὔ [Los niños y los otros animales participan de las acciones voluntarias pero no de la determinación reflexiva]. Bien aprovechado por LÖNING, *op. cit.*, 137 y 283, que muy atinadamente hace allí mismo la siguiente observación: "No dice (el ἐφ' ἡμῖν είναι [depende de nosotros]) que la voluntad dependa de sí misma, sino que el obrar depende de la voluntad". Sobre las condiciones (ἕξεις) cf. *Et. Nic.*, III, 7 y 8. — Pág. 208. Allí mismo se halla la comparación del vicio con la enfermedad y se insiste en la imposibilidad de deshacerse de aquél como de ésta mediante un mero acto de voluntad: οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος: ουδέ γαρ ό νόσων υγιής [y aunque quiera no dejará el injusto de serlo y se transformará en justo, pues tampoco el enfermo recobra cuando quiere la salud] (1114 [a], 13*ss.*). Cf. J. S. MILL, *System of Logic*, libro VI, cap. 2, § 3: *We cannot, indeed, directly will to be differenfrom what we are* (*Obras*, IV [2], 340). — Págs. 207-208. En un pasaje de la *Etica:* V, 13, 1137 [a], 6*ss.*: συγγενέσθαι μὲν γὰρ τῇ του γείτονος και πατάξαι τὸν πλησίον και δούναι τῃ χειρὶ τὸ ἀργύριον ῥᾴδιον καὶ ἐπ' αὐτοῖς, ἀλλὰ τὸ ὡδὶ έχοντας ταῦτα ποιεῖν οὔτε ῥᾴδιον οὔτ' ἐπ' αὔτοϊς [Pues tener relaciones con la <mujer> del vecino, golpear al prójimo y sobornar con dinero, es cosa fácil y depende

de la potestad de quienes lo hacen; pero cuando los que realizan estas acciones están habituados a ellas, no es fácil ni depende de ellos el que dejen de hacerlas].

Pág. 209 (abajo). Para el bueno como para el malo, etc.: ἀμφοῖν γὰρ ομοίως, τῷ ἀγαθῷ καὶ τω κακῳ, τὸ τέλος φύσει ή ὁπωσδήποτε φαίνεται καὶ κεῖται *Et. Nic.*, III, 7, 1114 b, 13-15.

§ 2. Pág. 210 (abajo). "Utilidad" social: cf. *Política,* II, *fin.*, 1274 b, 21*ss.*: οὐ πρὸς τὴν συγγνώμην ἀπέβλεψεν . . . ἀλλὰ προς τὸ συμφέρον [no miraba al perdón... Fino a la utilidad]. Para esto mismo y para lo que sigue cf. *Et. Nic., loc. cit.,* 1113 b, 19ss.

§ 3. Pág. 212 (a mitad de pág.). Lo que nuestro filósofo reconoce... en otra parte: *Ret.*, II, 1, (1378[a], 20). - "La necesidad automática" de Epicuro: en su polémica contra el fatalismo indica que el contenido de esa doctrina es la creencia την ανάγκην καὶ ταύτόματον πάντα δύνασθαι [que la necesidad y lo automático domina todo], en un fragmento de περὶ φύσεως *[De la naturaleza]* que el autor de la presente obra presentó en el cuaderno de abril del año 1876 de las memorias de nuestra Academia, pág. 94. Cf. también *Wiener Studien,* I, 31. — Pág. 213. CRISIPO: el pasaje principal está en EUSEB., *Praep. ev.,* VI, 8, 29: πολλά γὰρ μη δύνασθαι γενέσθαι χωρίς του καὶ ἥμας βούλεσθαι καὶ έκτενεστάτην γε περί αὐτὰ προθυμίαν τε καὶ σπουδήν εἰσφέρεσθαι [pues muchas cosas no pueden ocurrir sin que nosotros queramos y aportemos a su respecto la más activa dedicación y buena voluntad]. — En el texto se pasó por alto la explicación de algunas distinciones de conceptos relacionadas con términos griegos que no tienen correspondencia exacta en alemán. Aunque nosotros solemos traducir con razón βούλεσθαι por "querer", ese concepto lleva anejo también el de desear. La βούλησις [deseo] puede, a diferencia de nuestro "querer", aplicarse también a lo en sí imposible, por ej. al escaparse de la muerte (βούλησις δ' ἐστὶ <καὶ> τῶν αδυνάτων, οἷον αθανασίας [también existe el deseo de cosas imposibles, como la inmortalidad], *Et. Nic.,* III, 4, 1111 b, 22), y asimismo a fines cuya obtención no depende de nosotros exclusivamente. Así, la βούλησις se enfoca directamente a un fin; la προαίρεσις (propósito), distinta de ella, a los medios que conducen a éste. La última se define como la apetencia, fundada en la deliberación, de aquello que depende de nosotros (βουλευτική δρεξις τῶν ἐφ'ἡμῖν, *ibid.,* 5, 1113 a, 10*s.*). Además del presupuesto aceptado en este caso de que toda apetencia válida con razón como voluntad, se funda en una elección dirigida por la reflexión, sorprende la duda manifestada *ibid.*, 3, *i. c.,* de si los actos cometidos en un estado de pasión pueden calificarse de "involuntarios" (ἴσως γὰρ οὐ καλώς λέγεται ακούσια εἶναι τὰ δια θυμόν ή δι' έπιθυμίαν [pues quizás no sea correc-

to decir que son involuntarios los actos que realizamos <movidos> por la ira o el deseo], 1111 [a], 24s.). — duda, por lo demás, que se apoya en razones muy poco convincentes.

LIBRO VI, CAPITULO DECIMOSÉPTIMO

§ 1. Pág. 215. Los pasajes citados son en parte de *Anal. post.*, II, *fin.*, en parte de *Metaf., I,* 1.

Pág. 216. Sobre la influencia de *Alcmeón,* cf., I, 184s., y la nota correspondiente de pág. 603. Las palabras aristotélicas δ δ' ελέχθη μὲν πάλαι, οὐ σαφώς δ' ελέχθη [esto fué dicho hace ya mucho tiempo, pero no con claridad...] (*Anal. post.*, II, *fin.*, pág. 100 [a], 14s.), como expone GROTE, *Aristotle, I,* 372, no pueden referirse, como hacen WAITZ o B. ST. HILAIRE a un pasaje de la misma obra. Si no ando totalmente equivocado, se refieren precisamente a Alcmeón y su objeto es justificar la repetición de lo manifestado por el antiguo pensador.

§ 2. Pág. 216. TEOFRASTO: en TEMISTIO, *in libros de anima paraphrasis,* pág. 102, 25 ed. R. HEINZE.

Págs. 217. El principio racional inculcado al hombre etc.,: *de gen. an.,* II, 3, 736 [b], 27ss. λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν έπεισιέναι καὶ θεῖον είναι μόνον [falta pues que el intelecto solo venga luego desde afuera, y sea lo único divino]. Sobre la idea de que el Nous y el éter son imperecederos e inmateriales, cf. KAMPE, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles,* págs. 30ss. De la materialidad corriente, asociada a alteración, capacidad de sufrimiento y caducidad, distingue ARIST. la Ολη τοπική [materia local] o μόνον κατά τόπον κινητή, ἀλλ' οὐ γενητὴ [movible según el lugar, pero no engendrada] en varios pasajes de la *Metaf.* Lo que vale para los astros, vale del éter y del Nous que proviene de éste. No poseen la "materia común, supeditada a las mutaciones del nacer y morir"; antes bien "sólo hasta el punto en que la requieren para el cambio de lugar". La gran proximidad de la sustancia del Nous con respecto a la de los astros, se pone de manifiesto en las expresiones afines ἥ τε γαρ των αστρων φύσις ἄϊδιος ουσία τις οδσα [En efecto, la naturaleza de los astros es eterna, porque es una cierta clase de sustancia], *Metaf.,*XI, 8, 1073 [a], 34 y ὁ δε νους εοικεν ἐγγίνεσθαι ουσία τις οδσα καὶ οὐ φθείρεσθαι [El intelecto parece originarse como una sustancia especial, y no se corrompe], *de anima,* I, 4, 408 [b], 18s. Sobre la inmortalidad del Nous, precisamente del activo, cf. *de anima,* III, *5, fin.*

§ 3. Págs. 217/218. Sobre las relaciones del único Nous divino con

el resto del alma, que se declara más "divina" que los... elementos y su sede en el aliento vital, cf. el pasaje antes citado de *de gen. an.*, II, 3, 736 b, 27ss. En aquel θεῖον μόνον [único divino] junto al θειότερον [más divino], ve GROTE, *Aristotle,* II, 222, una contradicción, que, a mi juicio, desaparece adoptando mi interpretación del pasaje. Aunque toda el alma es más divina que los llamados elementos —tal es la opinión de Arist.—, sólo es realmente divino el Nous que se encierra en ella. — Pág. 218 (abajo). "Como... el fuego el que más forma es", etc.: *de cáelo,* IV, 3, 310 b, 14: ἀεὶ γὰρ τὸ ἀνώτερον προς τὸ ὑφ' αὐτό, ὡς είδος πρὸς ὕλην, ούτως ἔχει πρὸς άλληλα [pues lo que es superior se coloca respecto de lo inferior como la forma respecto de la materia]. *de gen. et corr., II,* 8, 335 a, 18: μόνον γάρ ἐστι καὶ μάλιστα τοῦ είδους τῷ πυρ [pues el fuego es el único que representa el máximo de forma]. "La forma de las formas": ó νους είδος εἰδῶν, *de anima,* III, 8, 432 b, 2.

§ 4. Pág. 219. Comparación del Nous con los ojos de los animales nocturnos: *Metaf.*, II, 1, 993 b, 7ss. Puede creerse que la idea es aristotélica, o bien platónica (recuérdese la metáfora de la caverna en la *República*), aun en el caso de que ese libro de la *Metafísica* (a) haya sido escrito por uno de sus alumnos.

Pág. 219. "¿O es tal vez por la mezcla?" Yo interpreto la frasecita ἢ διὰ την μῖξιν como pregunta, a diferencia de los anteriores editores. Para lo que sigue cf. el pasaje principal *de anima,* III, 4-5. Las palaras, 5, *fin.*, οὐ μνημονεύομεν δέ [Pero no nos acordamos] han sido explicadas mejor que nadie seguramente por SCHLOTTMANN, *Das Vergängliche und Unvergängliche in der menschlichen Seele nach Aristóteles,* páginas 50ss.

§ 5. Pág. 220. La... identidad del Nous con su objeto: τὸ δ' αὐτό εστίν ή κατ' ένέργειαν επιστήμη τω πράγματι [La ciencia en acto es lo mismo que su objeto], *de anima,* III, 5, 430 a, 19s. *Ibid.*, 4, 430 a, 3: ἐπὶ μὲν γὰρ των ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι το νοούν καὶ τὸ νοούμενον [Porque en lo inmaterial el pensar y lo pensado son la misma cosa]. También *Metaf.*, XII, 7, 1072 b, 21: ώστε ταύτόν νους τε καὶ νοητόν [De modo que es lo mismo el intelecto y lo inteligible]. Asimismo *ibid.*, 10, 1075 a, 4: καὶ ή νόησις τω νοουμένῳ μία [El pensamiento será uno con el objeto del pensamiento].

§ 6. Pág. 223. Nous en sentido más estricto y más lato: el último, *de anima,* III, 4, 429 a, 22: λέγω δὲ νουν ᾧι διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ή ψυχή [entiendo por intelecto aquello por medio de lo cual el alma piensa y concibe]. Totalmente distinto en *Et. Nic.*, VI, 12, 1143 a, 35: δ νοῦς τῶν εσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ των πρώτων δρων και τῶν εσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος [la captación de los extremos es hacia una y otra parte; pues de los primeros términos y de los

extremos hay captación y no razonamiento]. *Ibid.*, 9, 1142 a, 25: ὁ μὲν γὰρ νους τῶν ὅρων ὧν οὐκ ἔστι λόγος [pues hay entendimiento de aquellos términos, de los cuales no puede haber razón]. Me satisface encontrar el reconocimiento de este doble sentido en la excelente edición comentada de la *Etica* por JOHN BURNET *(The Ethics of Aristotle*, pág. 20, nota: *"The chiefpoint to remember is that* νοῦς [entendimiento] *in its restricted sense . . . is a* δύναμις [potestad] *which apprehends its object immediately* [τω θιγεϊν (por contacto)] *like* αίσθησις [sensación], *not mediately like* ἀπόδειξις [demostración] *or* βούλευσις [reflexión]". Un "tocar": *Metaf.*, XII, 7, 1072 b, 20s. νοητός γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοών [pues se vuelve inteligible al entrar en contacto con su objeto y pensarlo]. También IX, 10, 1052 a, 24: τὸ μὲν θιγεϊν καὶ φανοί αληθές . . . τὸ δ' άγνοεΐν μὴ θιγγάνειν [pues lo verdadero es captar y enunciar . . . ignorar es no captar]. — Pág. 223 (abajo). Los límites de esa discrepancia: la reconocen también UEBERWEG-HEINZE: *Grundriss*, I 8, 220. Aunque no una verdadera contradicción, algo que se le parece mucho advierte GROTE, *Aristotle*, I, 332 *(But in these chapters* —se refiere a las secciones que tratan de los προτάσεις άμεσοι [proposiciones inmediatas]— *he hardly alludes to induction*). La comparación de la vista con la facultad de pensar, en *de anima*, I, 4, 408 b, 19*ss.*, con las palabras finales (24s.) : καὶ τὸ νοεϊν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινός ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ απαθές εστίν [El pensar y el conocer se marchitan al corromperse algún otro <órgano> interior, pero el intelecto, en sí mismo, es impasible]. Para lo que sigue cf. *de anima*, III, 6, 430 a, 26: ή μὲν οδν των αδιαιρέτων (son conceptos del orden más elevado) νόησις ἐν τούτοις περὶ δ οὐκ εστι τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ αληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ώσπερ ἓν ὄντων [La intelección de los indivisibles ocurre en aquellas cosas donde no puede darse lo falso. Pero en aquellas en que se da lo verdadero y lo falso, hay una composición de nociones, como si éstas fueran uno]. Asimismo *Metaf.*, IX, 10, capítulo en que se trazan más claramente que en ninguna otra parte los límites del conocimiento intuitivo. En vez de Conceptos, νοήματα, aparecen aquí varias veces hechos, πράγματα. — Las "proposiciones directas": cf. el *Index Aristotelicus*, *s. v.* αμεσος [inmediato], asimismo *Anal. post.*, II, 3, 90 b, 24ss. ετι αἱ ἀρχαὶ των αποδείξεων ὁρισμοί . . . . ἢ τα πρώτα ὁρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι [además los principios de las demostraciones son las definiciones; . . .o los primeros <principios> serán definiciones no demostrables]. El examen de conjunto de los pasajes pertinentes, enseña que por αμεσοι ἀρχαὶ o προτάσεις [principios o proposiciones inmediatos] hay que entender muy preponderantemente, aunque no exclusivamente, los ὁρισμοὶ o definiciones de conceptos. Arist. pudo pensar en este caso en los axiomas o principios demostrativos, pero en realidad no parece que lo hiciera así.

§ 7. Comparación con la percepción sensorial: *de anima,* II, 5, 417 b, 22. Si en este pasaje, lo mismo que en el que acabamos de citar, no se menciona el Nous en sentido estricto, sólo a él puede aludirse. Para lo que sigue cf. también ZELLER, II, 2 [3], 190/1.

Pág. 224 (abajo). El Nous, simple facultad etc.: cf. *de anima,* III, 4, 429/30. Predicados del Nous: *de anima,* II, 5, 430 a, 17: καὶ οὗτος ό νους χωριστός καὶ ἀπαθὴς καὶ αμιγής, τη ουσία ὢν ενέργεια [y este intelecto es separado, impasible, sin mezcla y, por esencia, acto]. Cf. I, 4, 408 b, 18: ὁ δὲ νοῦς εοικεν έγγίνεσθαι ουσία τις οδσα και οὐ φθείρεσθαι [El intelecto parece originarse como una sustancia especial, y no se corrompe].

Pág. 225. Volveremos a encontrar... el Nous, a saber en el pasaje que ya hemos citado antes *Et. Nic.,* VI, 12, 1143 a, 35ss. Para lo que sigue cf. *de anima,* I, 4, 408 b, 29: ό δὲ νους ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές εστίν [el intelecto es sin duda algo más divino e impasible]. *Et. Nic.,* X, 7, 1177 a, 15: (ό νους) εἴτε θείον δν και αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ήμΐν θειότατον [sea <el intelecto> por sí mismo divino, o sea lo más divino que reside en nosotros]. Fragm. 46 (1483 a, 27): ὅτι ό θεός ἢ νους ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι του νοῦ [Porque Dios es intelecto o algo más que intelecto].

LIBRO VI, CAPITULO DECIMOCTAVO

Pág. 228 (a mitad de pág.). El mundo sublunar es una parte infinitamente pequeña del todo: ούθέν ὡς εἰπεῖν μόριον τοῦ παντός, *Metaf.,* IV, 5, 1010 a, 30. La naturaleza no es episódica: *Metaf.,* XIV, 3, 1090 b, 19. También *Metaf.,* XII, *fin.* Elogio de Anaxágoras: νουν δη τις εἰπὼν κτέ. *Metaf.,* I, 3, 948 b, *Í5ss.* "Malo es el dominio de muchos", etc. *(Ilíada,* II, 204), citada en *Metaf.,* XII, *fin.*

§ 2. Pág. 228. Cf. *de gen. et corr.,* I, 7, 324 b, 18: ή δ' ὕλη ᾗι δλη παθητικόν [la materia, en tanto materia, es pasiva]. Distinto en cap. 11, i 2. Lo quiere la naturaleza, etc.: cf. en cap. 11, § 2. La naturaleza no hace nada porque sí: *de cáelo,* II, 11, 291 b, 13s. Dios y la naturaleza: *de cáelo,* I, 4, 271 a, 33: 6 δὲ θεός καὶ ή φύσις ουδέν μάτην ποιοῦσιν.

Pág. 230. Aristóteles niega a la divinidad... todo obrar y realizar: el pasaje principal es *Et. Nic.,* X, 8, especialmente 1178 b, 20s.: τω δη ζῶντι του πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μάλλον του ποιεῖν κτέ. [si se quita al ser viviente la acción, y más aún, la realización, etc.], pasaje donde se dan los fundamentos detalladamente. Otra opinión en

ZELLER, II, 2 [3], págs. 368ss. Este autor incurre en una asombrosa contradicción entre lo que dice en pág. 368, nota 1, y en pág. 374, nota 2; en aquélla: "Dice más bien en términos absolutamente generales que debe negarse a la divinidad tanto el πράττειν [obrar] como el ποιεῖν [realizar]", y en la segunda nota "sólo se niega a la divinidad una determinada clase de ποίησις [realización]". Cf. también *de cáelo,* II, 12, especialmente 292 [a], 22 y 4/5: τω δ' ὡς αριστα ἔχοντι ουδέν δεῖ πράξεως [a aquello que está lo mejor posible, no le es necesaria la acción].

§ 3. Pág. 232. Accesorio mítico y envoltura mítica: cf. *Metaf.* XII, 8, 1074 [a], 1s.: ἐν μύθου σχήματι [en forma de mito] y 1047 [b], 3: τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται κτέ. [El resto fué agregado más tarde en forma mítica...].

§ 4. Pág. 233. "Frío casi glacial": palabras que tomo de ELSER, *Die lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes,* Münster, 1893, pág. 75.

Pág. 233 (abajo). El más eminente historiador: ZELLER, II, 2 [3], 375. — Pág. 234. TEOFRASTO: Fragm. 12 (III, 152, WIMMER).

§ 5. Pág. 236. Una frase de la *Retórica;* II, 23, 1398 [a], 15. El autor que criticamos es FRANZ BRENTANO, *Psychologie des Aristóteles,* 239: "Por último encontramos también ... la expresión "obra de Dios": τὸ δαιμόνιον ουδέν ἐστιν, ἀλλ' ή θεός ἢ θεοῦ έργον".

§ 6. Pág. 237 (arriba). Donde hay un mejor... tiene que haber también un óptimo: *Arist. fragm.;* 15.

Pág. 237 (abajo). "Es probable, por no decir necesario...": εὔλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, *και* τὸ τρίτον εἶναι δ κινει ἀκίνητον 6ν [Es probable, por no decir necesario, que exista también un tercero, qué mueve, aunque es inmóvil]. *Física, VIII,* 5, 256 b, 23s. Una argumentación parecida *de anima,* III, 10, 433 b, 13ss., y *Metaf.,* XII, 7, *i. c.,* donde, de acuerdo con BONITZ, leo: ἐπεὶ δε τὸ μὲν κινούμενον καὶ μὴ κινούν, τὸ δὲ κινούμενον καὶ κινουν, καὶ τρίτον τοίνυν ἔστι τι δ οὐ κινούμενον κινεῖ [dado que existe algo que es movido y no mueve, y algo que es movido y mueve, también hay entonces un tercero que mueve sin ser movido]. La interpretación de ZELLER de lo no-móvil movido como materia, de lo móvil movido como naturaleza, me parece totalmente injustificada. No sólo no hay en el pasaje ninguna palabra que la justifique, antes bien como ejemplo de lo móvil movido se citan francamente formas de materia como el aire y el agua. Cf. *Física,* VIII, 10, 266 [b], 31s. y 267 [a], 3ss.: οἷον τὸν ἀέρα, δς κινούμενος κινεί [como el aire, que mueve y es movido] y ἢ τὸν ἀέρα τοιούτον ἢ τὸ ὕδωρ ή τι ἄλλο τοιούτον δ πέφυκε κινεῖν καὶ κινεῖσθαι [este aire, o el agua, o

alguna otra cosa tal que, por naturaleza, es apta para mover y ser movida]. Aun incluyendo en la naturaleza el aire y el agua en oposición a la que podríamos calificar de materia indeterminada, nos preguntaríamos en vano por qué se citan esos casos especiales en vez de hacer alusión a la naturaleza en conjunto.

δ 7 (Al principio). Pág. 238. GOTTFRIED KELLER: *Der gruñe Heinrich,* III, cap. 1, pág. 13 (de la 22ª edic., 1901). Para lo que sigue, *Física,*. VIII, 5.

Pág. 239 (abajo). La más alta generalidad, etc.: Cf. *Metaf.,* IX, 8, 1049 b, 24*ss.,* *de gen. an.,* II, 1, 734 b, 2ls. y *Metaf.,* XII, 6, 1071 b, 13*s.*: ενδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν εχον μὴ ἐνεργεῖν .' . . εἰ γὰρ μὴ ενεργήσει, οὐκ εσται κίνησις [es posible que lo que tiene poder no actúe... pues si no actúa no habrá movimiento]. Los pasajes citados *ibid.,* 24*s.* y 13s. Precisamente de esos pasajes se saca la prueba más concluyente de que, contra lo que tan a menudo se cree en la actualilidad, la filosofía aristotélica no era una filosofía de la evolución, pues Arist. impugna con la mayor decisión a los representantes de esa teoría, a los "pitagóricos y a Espeusipo que no" ponen "al principio lo más bello y mejor", sino que consideran que eso es la consumación, podríamos decir francamente: la coronación de un proceso evolutivo (1072 b, 30*ss.*). De esta suerte, Arist., mediante el reconocimiento de una serie gradual de seres, preparó la doctrina de la evolución y le dió el máximo impulso. Más esa serie de fases de valor en modo alguno es identificada por él con una serie de fases temporal. Según él, lo supremo y lo ínfimo c'oexistieron también en el mundo orgánico desde la eternidad. Si eso significa teoría de la evolución, no sé realmente qué haya de entenderse con esa palabra. Pero es muy fácil confundir ambas cosas, o, por lo menos, expresar una de ellas de modo que apenas se distinga de la otra, como lo acreditan muy significativamente varios intérpretes modernos. Así, nada menos que ZELLER *(loc. cit.,* pág. 359) se expresa del modo siguiente: "La serie sucesiva del ser, que se eleva desde la primera materia informe, sólo en la divinidad llega a su término". ¿No da eso la impresión de que para Arist., como para EDUARD VON HARTMANN, Dios fuera simplemente un producto de la evolución? Y, en realidad, de nada está tan convencido Arist. como de que lo mejor y más bello existía necesariamente desde el principio, en modo alguno únicamente al final. ZELLER lo sabía mejor que nadie, y si se expresa de ese modo, como si considerara verdadero lo contrario, demuestra con ello cuán fácil es deslizarse de la interpretación acertada a la inexacta. ¡Cuántos lectores no acostumbrados a manejar las fuentes, se sentirán inducidos a error a causa de semejantes manifestaciones de tan altas autoridades! Esto basta para justificar también lo que se dice en el texto cap. 13, § 6, págs. 1698.

LIBRO VI, CAPITULO DECIMONOVENO

§ 1. Pág. 244. Cálculo de la extensión de la Tierra: *de caelo*, II, 13, 298 a, 15ss. Para lo que sigue, cf. *ibid.*, 19s.: δγκον . . . . μὴ μέγαν προς τὸ τῶν άλλων άστρων μέγεθος. En términos semejantes *Meteor.*, I, 3, 340 a, 6: ουδέν γὰρ ὡς εἰπεῖν μόριον ό της γης εστίν ὄγκος y 352 a, 26: ό δὲ της γης δγκος καὶ το μέγεθος ούθέν ἐστι δήπου προς τον ὅλον οὐρανόν. *Meteor.*, II, 1, 353 a/b: οἱ μὲν οδν αρχαίοι . . . ὡς μέγα τι του παντός τούτο μόριον ὄν· καὶ τον λοιπόν οὐρανὸν δλον περὶ τοῦτον συστήναι τὸν τόπον καὶ τούτου χάριν ὡς δντα τιμιώτατον καὶ αρχήν [Los antiguos... <decían> que esta sede es parte no pequeña del universo, y que el resto del cielo se ubica en torno a este lugar y por gracia de él, ya que es la parte más digna y el principio]. Un astro entre otros astros: *de cáelo*, II, 13, 293 a, 22: τὴν δὲ γήν *Ev* τῶν άστρων οὖσαν, κύκλῳ φερομένην περί τὸ μέσον, νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεΐν [la tierra, que es uno de los astros, llevada en círculo alrededor del medio hace el día y la noche].

Págs. 244-245. Para lo que se expone a continuación cf. HULTSCH en la *Real-Enzykl.* de PAULY-WISSOWA, artículo "Astronomie", II, 2, 1843ss. Los pasajes citados a continuación se encuentran en *de cáelo*, II, 13. Compárese especialmente 293 a, 30: τῷ γαρ τιμιωτάτῳ οἴονται προσήκειν την τιμιωτάτην ύπάρχειν χωράν [creen que el cuerpo más noble debe ocupar el lugar más noble] con *de cáelo*, II, 5, 288 a, 2: εί γὰρ ή φύσις ἀεὶ ποιεῖ τῶν ενδεχομένων το βέλτιστον, ἔστι δὲ .... ή προς ανω τόπον τιμιωτέρα κτέ. [si la naturaleza siempre hace lo mejor que es posible hacer; y como es... más digna <entre las translaciones> la que <lleva> hacia arriba, etc.].

§ 2. Pág. 245 (Apartado segundo). PAUL TANNERY: ***Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne***, pág. 101. Para lo que sigue, cf. NEWCOMB-ENGELMANN, *Populare Astronomie* [2], 227: "Para los hombres reflexivos de las épocas primitivas, nada despertó y acentuó más la creencia en la inmovilidad de la tierra que la falta del paralaje de las llamadas estrellas fijas". TANNERY, *op. cit., pág.* 97, demuestra como muy probable que Aristarco buscó realmente "los paralajes anuales" de las estrellas fijas, habiendo explicado su falta a base de la distancia de las estrellas fijas que sin ser realmente infinita, lo era para todos los efectos prácticos.

§ 3. Pág. 248 (Hacia el final del apartado primero). La pregunta de Platón: según EUDEMO en SIMPLICIO en el *Comentario a de cáelo*, II, 12 (488, 37ss. HEIBERG) : τίνων ὑποτεθεισῶν ομαλών καί τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τάς κινήσεις των πλανωμένων φαινόμενα.

Pág. 248 (abajo). La exposición y fundamentación de la teoría de las esferas por Arisí. se encuentra en *Metaf.*, XII, 8 y *de cáelo,* II, 7-12. Además hay que tener en cuenta e! Comentario de SIMPLICIO a *de cáelo* ed. HEIBERG, pág. 488, 20*ss.*, *o* bien el Comentario de SOSÍGENES que él utiliza tan profusamente. En la bibliografía moderna ocupa el primer lugar una monografía de SCHIAPARELLI: *Le sfere omocentriche di Eudosso, di Callippo e di Aristotele*, Milán, 1875.

§ 4. Pág. 249. "Previsión": *de cáelo,* II, 9, 291 [a], 24s. προνοούσης της φύσεως [previsión de la naturaleza].

§ 5. Pág. 250. Algunos de los más prestigiosos especialistas: sobre todo SCHIAPARELLI, *op. cit.*, pág. 48s. Le sigue HULTSCH, *loc. cit.*

Pág. 251. "Matemáticos": en muchos pasajes. Los ... "más fuertes": *Metaf.*, XII, 8, 1074 [a], 16s. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν [respecto a que sea necesario, dejo a los más capaces el decidirlo]. Coetáneos más aproximados personalmente: De Eudoxo, que por lo menos durante algún tiempo fué miembro del grupo platónico, hemos informado ya repetidas veces en el tomo II. De Calipo como amigo y colaborador de Arist. informa SIMPLICIO, *loc. cit.*, pág. 493, 5*ss.* (HEIBERG). Parece que vino a Atenas y τῷ Ἀριστοτέλει συγκατεβίω τὰ ὑπὸ τοῦ Εὐδόξου ευρεθέντα σὺν τῷ Ἀριστοτέλει διορθούμενός τε καὶ προσαναπληρῶν [pasó su vida junto a Aristóteles, corrigiendo y completando con él las investigaciones de Eudoxo]. Una diferencia entre el número de esferas planetarias presupuestas por él y por Arist., nos la proporciona éste mismo en *Metaf.*, XII, 8, 1073 [b], 32ss. De indicaciones inequívocas de Arist. *loc. cit.* se desprende que SIMPLICIO atribuía ya a Eudoxo injustamente la hipótesis de las esferas retrógradas *(loc. cit.*, línea 4*s.*). Una tradición fidedigna: su forma anecdótica (en GELIO, *Noctes Atticae*, XIII, 5) puede sacrificarse en todo caso; pero puede darse crédito al hecho de que Arist. vaciló en elegir como sucesor suyo entre sus dos discípulos más importantes: Teofrasto y Eudemo. Sobre la monografía de SOSÍGENES cf. SCHIAPARELLI, pág. 50. Su fuerte crítica de la teoría de las esferas aristotélica y asimismo de la de Eudoxo y Calipo en SIMPLICIO *loc. cit.* 504, 16ss. — Pág. 252. Apolonio e Hiparco cf. HULTSCH *loc. cit.* (II, 2, 1647*s.* y II, 1, 160). Sobre la persistencia de las esferas planetarias en la astrología y en los misterios orientales cf. FRANZ CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (París, 1906), págs. 192, 199, 214, 300, 311, 328; también pág. 152 parece relacionada con esto, pues el ascenso de las almas por su senda de purificación "de zone en zone" sin duda significa lo mismo que "de sphère en sphère". La debatida cuestión respecto al origen de la creencia en el recorrido por las 7 esferas no será estudiada en esta obra; la bibliografía al

respecto *ibid.*, 292/3. — CLAUDIO PTOLOMEO: Σύνταξις *[Ordenamiento]*, IX, i *c.*, 114s. HALMA, y muy especialmente en el II libro de la Υποθέσεις *[Hipótesis]* hasta ahora conocido solamente en traducción árabe (información que debo a la amabilidad del Sr. HEIBERG).

§ 6. Pág. 253. En todas esas disquisiciones se presupone la proximidad de las esferas de las estrellas fijas y el primer motor; pero al propio tiempo se concibe que el primer motor se encuentra más allá del espacio comprendido entre las esferas de las estrellas fijas: *de cáelo*, I, 9, 279 a, 18: διόπερ οὔτ' εν τόπω τἀκεῖ πέφυκεν κτέ. [por lo cual las cosas que allí se encuentran no son de índole de estar en un lugar, etc.] y antes: αμα δε δῆλον ὅτι οὐδὲ τόπος οὐδὲ κενόν οὐδὲ χρόνος εστίν ἔξω του ουρανού [es evidente además que fuera del cielo no existe lugar, ni vacío, ni tiempo]. "Contacto", cf. *de gen. et corr.*, I, 6, 323 a, 28, *Física*, III, 2, 202 a, *7s.*, y VII, 2, i. c.

"Contacto" cf. de *gen. et corr.*, I, 6, 323 a, 28, Física, III, 2, 202 a, 7s. y VII, 2, i.c.

Pág. 255. La siguiente consideración: φορά γὰρ ή πρώτη των μεταβολῶν, ταύτης δε ή κύκλω (*Metaf.*, XII, 7, 1072 b, 8ss).

§ 7. Pág. 255. Sobre la esencia de los dioses estelares y su identidad con los espíritus de las esferas se pronuncia, a mi juicio con perfecta razón, ZELLER, *op. cit.*, 456, nota 1; sólo con respecto a las estrellas fijas unidas todas ellas a una esfera, falta un fundamento para proceder a esa identificación. — Pág. 257. El doble problema estudiado a continuación y los correspondientes ensayos de solución, *de cáelo*, II, 12.

Al final de I 7, pág. 257: "Vida" y "actividad" cf. *de cáelo*, II, 12, 292 a, 18, y b, 1: ἀλλ' ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων αυτών μόνον . . . . ἀψύχων δὲ πάμπαν, διανοούμεθα· δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως και ζωῆς [pero nosotros sólo pensamos acerca de ellos como respecto de los cuerpos <y unidades que, si bien tienen un orden,> son totalmente inanimados. Conviene, en cambio, pensar que son vivos y capaces de acción]. Asimismo: διό δεῖ νομίζειν καὶ τὴν τῶν ἄστρων πρᾶξιν είναι τοιαύτην οἷα περ ή τῶν ζώων καὶ φυτών [por lo cual debemos pensar que la acción de las estrellas es tal como la de los animales y las plantas]. Además *ibid.*, II, 8, 289 b, 31: λείπεται τοὺς μὲν κύκλους κινεῖσθαι, τα δὲ αστρα ἠρεμεῖν και ένδεδεμένα τοῖς κύκλοις φέρεσθαι [sólo puede decirse que las esferas se mueven y que los astros, inmóviles, se trasladan por hallarse fijados en aquéllas].

§ 8. Págs. 258-259. Los pasajes principales sobre la autorreflexión de la divinidad *Metaf.*, XII, 7, 1072 b, 24ss. e *ibid.*, 9, 1074 b, 17ss. Además *Et. Nic.*, X, 8, 1178 b, 8ss. El alegato de SANTO TOMÁS, la

observación sobre DUNS ESCOTO, además las citas de PETRUS RAMUS y JULES SIMON, los tomos de ELSER, *op. cit.*, 38, 46. Del pretendido "dogma" de la "omniignorancia del dios aristotélico" se burla BRENTANO, *Die Psychologie des Aristóteles*, pág. 195. Son también suyas las palabras que figuran al principio del segundo apartado del § 8: "La más sublime doctrina", etc.

LIBRO VI, CAPITULO VIGÉSIMO

Págs. 261-262. La relación de las tres Eticas ha sido esclarecida por vez primera por LEONHARD SPENGEL, *Abhandl. d. k. bayer. Akad.*, III, 439ss. Merece citarse sobre todo la edición de la *Etica* por JOHN BURNET *(The Ethics of Aristotle*, Londres, 1900). En el texto de la *Etica a Nicómaco* se encuentran por regla general los pasajes que presentaron las mayores discrepancias con la *Etica a Eudemo*. El editor tiene presente constantemente a todo Arist. y no menos a todo Platón. No vacilamos en asignar a ese excelente trabajo el primer lugar entre todos los que se han escrito para interpretar a Arist.; sin embargo tenemos que formular una reserva: BURNET hace una distinción, mucho más rigurosa de lo que nos parece lícito, entre los argumentos que el filósofo apoya en sus convicciones personales y aquellos que funda en meras opiniones corrientes (τὰ ἔνδοξα), y, a nuestro juicio, esa distinción tan rotunda era ajena al espíritu de Arist. A lo que en este orden de cosas llevamos dicho en pág. 235, hay que añadir aún una serie de observaciones que hemos hecho en el texto sin ánimo de polemizar con BURNET. En la explicación del título sigo a BURNET, pág. XII. — Pág. 261 (abajo). La media docena de autocitas: las consigna BONITZ en el *Index*, 101 b, 19ss. Las referencias, con una sola excepción *(Metaf.*, *1, 1*, 981 b, 25), se encuentran en la *Política*, que parece continuación de la *Etica* y cuyo título —que equivale a sociología, podríamos decir— abarca a veces la *Etica*, por ej.: en el ya citado pasaje del capítulo de introducción de la *Et. Nic.*: διό της πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ακροατής 6 νέρς [por lo cual el joven no es un oyente adecuado para la ciencia política]. Sobre observaciones... versátiles cf. BURNET, pág. 319. Este no hace la menor alusión a la coincidencia casi literal entre 1148 a, 17ss. y 1150 a, 27ss. VII, 12-15 revela un carácter esbozado, y allí se encuentran también indicios de asombrosa negligencia estilística, por ejemplo, cuando pone de lado argumentos antagónicos que en el espacio de dos líneas (1152 b, 15-17) se introducen tres veces por un mero ἔτι [además].

§ 4. Pág. 267 (abajo). El ronroneo de un ratón: rasgo que tomo de un libro posterior, el VII (cap. 6, 1149 a, 7).

§ 5. Pág. 196 (arriba). Esos reproches... formulados por herbartianos de conceptos rigurosos: cf. HARTENSTEIN, *Histor.-philos. Abhndl.*, pág. 280, nota 91. En términos totalmente análogos Bonitz en sus lecciones (inéditas).

Pág. 270. Verso en *Ilíada*, III, 156, citado al final del apartado: ἀλλὰ καὶ ὣς τοιήπερ ἐοῦσ' οἴκόνδε νεέσθω [pero aunque sea tal, que se vuelva a su patria].

§ 7. Pág. 273. Es una vieja suposición que para Arist. el prototipo del hombre de elevadas aspiraciones (μεγαλόψυχος) era su discípulo Alejandro.

§ 8. Pág. 275 (arriba). En la escuela peripatética: cf. FILODEMO, *de ira* (*Index s.v.* "Peripatetici" de mi edición). También SÉNECA, *de ira*, I, 9.

LIBRO VI, CAPITULO VIGESIMOPRIMERO

Pág. 279 (abajo). En diversos pasajes de los poemas homéricos; sobre todo en *Odisea*, XIX, 109ss. — Pág. 280. Rechaza... la tentativa platónica: en las proposiciones finales del libro V, 1138[b], 5ss. La velada alusión fué explicada magníficamente por BURNET, *op. cit.*, pág. 246.

§ 2. Pág. 281. Sobre justicia correctiva o directiva: cf. asimismo BURNET, pág. 213.

Pág. 283. La justicia tiene un solo contrario: la injusticia; así lo vió ya muy acertadamente HELIODORO en su paráfrasis: ἡ δὲ δικαιοσύνη . . . . μόνη τη αδικία αντίκειται (pág. 99, 9 HEYLBUT). De modo ingenioso se burla H. SPENCER (*Principies of Ethics*, I, 556s.) de la aplicación de la teoría de lo mediano al sector de la justicia no menos que al de la verosimilitud, y, en cambio, acepta plenamente y con satisfacción, que se aplique a lo que los ingleses denominan *self-regarding morality*.

§ 3. Pág. 284 (arriba). El mejor intérprete moderno: el tan a menudo citado JOHN BURNET, pág. 218: *but surely Aristotle is not to be credited with the childish doctrine that a court of law simply awards compensation.*

Pág. 284 (a mitad de pág.). Aristóteles... en otro pasaje del mismo libro, a saber V, 5, 1132 b, 21.

5 5. Pág. 286. Un antiguo comentador: HELIODORO en su *Paráfrasis de la Et. Nic.* y por cierto que en V, 16 (109, 23ss. HEYLBUT).

Pág. 286 (abajo). JOHN **AUSTIN**, en ***Lectures on Jurisprudence***, II, 274-77.

i 6. Págs. 287/88. La concepción platónico-pitagórica: cf. *Fedón*, 61 *dss.* La pena impuesta en Atenas al suicida: cf. ESQUINES, *contra Ctesifonte*, pág. 88, § 244.

LIBRO VI, CAPITULO VIGESIMOSEGUNDO

De las "virtudes dianoéticas en la Et. Nic.", trató KARL **PRANTL** en una excelente monografía que lleva ese título (Munich, **1852**). En ella se rechaza también con argumentos terminantes (págs. **5ss.**) la idea de asignar los libros VI y VII a la *Et. **Eud.***, de acuerdo con L. **SPENGEL** (***Münchener Akademie-Abhandlungen***, III, 2).

§ 2. Pág. 294. "Porque aquí basta un mínimo de **experiencia"**: **cf. BURNET**, ***op. cit.***, pág. 273, con referencia a ***Anal. post.***, **I**, 13, **81 b**, 2. El texto griego de las proposiciones aristotélicas citadas, es: **(1142 a**, 19) καὶ τὰ μὲν οὐ πιστεύουσιν οι νέοι, ἀλλὰ λέγουσιν, y (1147a, 21): και οἱ πρώτον μαθόντες συνείρουσι μὲν τοὺς λόγους, ἴσασι δ' οὔπω· δεῖ γὰρ συμφῦναι. A la asombrosa precocidad de algunos de los matemáticos mencionados en el texto se ha referido recientemente el Dr. HENRY G. PARKER, cf. ***Beilage** z. **Allg. Zeitung, Wochenausgabe vom** 8/2/1908*, pág. 483. La declaración de Arist. se lee en **1142 a**, 12ss.

Pág. 294 (a mitad de **pág.**). El hecho de **que**... la razón y la percepción sensible truequen sus lugares: 1143 **b**, 5 τούτων οδν (τῶν καθ' ἕκαστα) ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς [de estas cosas (de las cosas **singulares)** conviene tener conocimiento sensible, pero este conocimiento es **intelecto]**. Cf. BURNET, *op. **cit.***, pág. **281**: ***So we say** "1 **see" when** we mean **an intellectual** not a **sensuous perception**... We **were told... that this*** αἴσθησις αντίκειται τω νω. [**conocimiento** sensible se enfrenta a **intelecto]**, ***here** that it is* νοῦς **[intelecto]**.

§ 3. **Pág.** 295 (abajo). En los grupos de los platónicos: cf. BURNET, pág. 3, que cita el *Filebo* de **PLATÓN (11 d)**: ἡμῶν ἑκάτερος ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν ἀποφαίνειν τινά ἐπιχειρήσει τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πασι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν [cada uno de nosotros intentará mostrar cuál es el hábito y disposición del alma, que puede proporcionar a todos los hombres una vida **feliz]**. De ahí que, no sólo la εὐδαιμονία [felicidad], sino **también** EU causa, la αρετή [virtud], sea ἕξις **[hábito]**. — Sobre lo que en el próximo apartado (pág. 296) se dice de Jenócrates cf. los pasajes, citados asimismo por BURNET, de

CLEMENTE, *Strom*: II, 21 (pág. 500 POTTER) sobre Espeusipo y Jenócrates, el último τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτῆσιν της οικείας αρετής κτἑ. [considera la felicidad como una posesión de la propia virtud]. Contra aquella κτῆσιν [posesión] se dirige especialmente la polémica de Arist. al comienzo de la *Et. Nic.*

Pág. 296-297. Relación entre carácter e intelecto: cf. la frase chocante, que ni el propio Burnet explica exactamente (1144[a], 34): διαστρέφει γαρ ή μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τάς πρακτικὰς ἀρχάς [pues la maldad pervierte el juicio y hace que nos equivoquemos respecto de los principios de las acciones].

§ 4. Pág. 298. A la relación existente entre los libros VI y VII se refirió PRANTL (*op. cit.*, págs. 18/19), bien que con otras palabras, llegando a esta conclusión: "Así, el estudio de éstas (de la εγκράτεια [moderación] y de la καρτερία [firmeza]), que sigue en el libro VII, se enlaza directa y necesariamente con el VI".

§ 5. Pág. 299. Una modificación llevada a cabo por los académicos: así lo supone BURNET en 1145/6, pág. 294.

§ 6. Pág. 302-303. Este equivocarse en el silogismo nos parece incomparablemente más comprensible que el expediente (1147 b, 9ss.) que hemos omitido en el texto, según el cual la verdadera base del error estaría en que el fundamento del silogismo que induce a obrar estaría constituido por una proposición como: "este objeto es dulce" (cf. BURNET, págs. 104/5).

§ 8. Pág. 307. El estilo asombrosamente descuidado: cf. sobre el particular lo observado en cap. 20, § 1, *fin.*

Pág. 307. Sobre la cuestión de la autenticidad de la parte 1152 b, 1 - 1154 a, 7, cf. PRANTL, *Über die dianoetischen Tugenden*, pág. 6, y sobre todo BURNET, págs. 330*ss.*, que demostró como muy probable la polémica contra Espeusipo. Además, *Aspasio, loc. cit.*, pág. 151, 24 HEYLBUT, que fundándose en el silencio del libro X saca primero la conclusión de que esta parte no pertenece a Arist., sino a Eudemo (y, al decirlo así, sin duda piensa en los tres libros comunes a la *Etica a Nicómaco* y a *Eudemo*), pero inmediatamente después quita una de las principales bases de apoyo al juicio condenatorio con el aditamento: πλὴν εἴτε Εὐδήμου ταύτα εστίν εΤτε 'Αριστοτέλους. ένδοξος εἴρηται [si esto no es de Eudemo o de Aristóteles, expresa la opinión común], pues si el comentario *es* dialéctico y no dogmático, desaparece una de las principales razones para impugnar la paternidad de Arist.

LIBRO VI, CAPITULO VIGESIMOTERCERO

§ 1. Pág. 309. La pederastia... como inclinación contra naturaleza: cf. *Et. Nic.*, VII, 6, 1148 b, 28: πρὸς δὲ τούτοις ή τῶν αφροδισίων τοῖς ἄρρεσιν [y además el amor carnal hacia los hombres]. El pasaje principal sobre la sociedad conyugal, VIII, 14, 1162 a, 20ss.

Pág. 311. Comunidad de estudios y pensamientos: cf. IX, 9, 1170 b. 10*ss.* συναισθάνεσθαι αρα δει καὶ τοῦ φίλου ὅτι εστίν, τούτο δε γίνοιτ' αν ἐν τω συζῆν και κοινωνεῖν λόγων και διανοίας [Debe también estar consciente de la existencia de su amigo, y ello ocurre mediante la vida en común y la comunidad de estudios y pensamientos]. Acaso se encuentre que mi traducción por "estudios" del λόγων difícilmente traducible, no sea absolutamente necesaria· pero parece indudable que en este pasaje alude Arist. a la comunidad de la vida contemplativa, no de la vida práctica; por ej., caracterizaría de otro modo la comunidad de dos políticos.

§ 2. Pág. 311. Para la cuestión del orden sucesivo de los libros cf. BURNET, *op. cit.*, pág. 344, que acepta asimismo el orden tradicional, pero nosotros no consideramos decisivas las razones en que funda su criterio inspirándose en una insinuación de TEICHMÜLLER.

S 3. Pág. 312. Una frase extraordinaria (VIII, 1, 1155 a, 21): ἴδοι δ' αν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις ὡς οἰκεῖον απας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον [quien ande extraviado podrá ver cómo todo hombre es algo familiar y amistoso para el hombre]. BURNET dice que el pasaje es ***one of the few places in Aristotle where we see a sign of the coming cosmopolitanism.***

§ 6. Pág. 317. GEORGE ELIOT: cf. H. SPENCER, ***Autobiography***, II, 305. DICKENS: cf. *The Letters of Charles Dickens*, I, 36, también 37 y 42.

§ 7. Pág. 318 (abajo). J. S. MILL: *Sistema de Lógica*, libro VI, cap. 12, i 7. THEODOR MEYNERT: *Populär-wissenschaftliche Vorträge* (Viena, 1892), págs. 169*ss.*, especialmente 171: "Pero la ampliación del yo secundario, en el cual (¿en la cual?) éste se funde con el todo a título de miembro servidor, se asocia con la idea del mutualismo, de la reciprocidad, de la fraternidad".

LIBRO VI, CAPITULO VIGESIMOCUARTO

§ 2. Pág. 323 (arriba). En un pasaje anterior: IX, 4, 1166 a, 4*ss.*: οὗτος γαρ ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ καὶ των αυτών ορέγεται κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχήν [pues éste concuerda consigo mismo y tiende hacia

esas cosas con toda su alma...]. El pasaje reproducido en el texto es X, 5, 1176 a, 15*ss.*

§ 5. Pág. 328 (apartado segundo). Asoluto reposo de Dios: La doctrina proclamada con la máxima insistencia (cf. nota a cap. 19, § 8), se silencia totalmente en un pasaje *(Et. Nic.,* X, 10, 1179 a, 22*ss.*). En éste se presupone una providencia de los dioses por las cosas humanas, llegándose a la conclusión de que por este motivo el sabio tiene que ser también el más feliz, pues los dioses lo aman y por ser el más afín a ellos —que eso es precisamente la razón— es al que más cuidan. La crasa contradicción y asimismo el contexto inadecuado en que aparece este pasaje, que rompe la ilación, hicieron dudar de su autenticidad por lo menos a uno de sus editores (RAMSAUER). Nosotros creemos con BURNET (pág. 467) que esas frases son auténticas, aunque no debían figurar en ese lugar y que, como demuestran además las salvedades acumuladas (εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια . . . ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη αν εὔλογον) [si los dioses <tienen> alguna preocupación... como parece, también será probable...] son un mero ἔνδοξον [lugar común]. Es decir que en este caso, el incansable dialéctico, como tantas veces hizo, no supo renunciar a incluir un argumento favorable a su tesis en vez de dejarlo de lado en atención a que correspondía a un orden de cosas totalmente ajeno al que estaba tratando.

§ 6. Pág. 328. ISÓCRATES: *or.,* 15 (περί ἀντιδόσεως *[Del trueque de bienes]*), § 82s. SPENGEL descubrió la coincidencia casi literal de la polémica aristotélica *(Et. Nic.,* X, 10, 1181 a, 15*ss.*). La enfática impugnación del procedimiento ecléctico cf. 1181 a, 21 καὶ ποια ποίοις συνάδει [y qué es lo que concuerda con cada cosa] y 1181 b, 9 και ποια ποίοις ἁρμόττει [y qué se adapta a cada cosa], asimismo *Retórica,* I, 4, 1360 a, 33 αἱ ποῖαι τοις ποίος ἁρμόττουσιν [y cuáles se adaptan a cada uno] donde todas estas cuestiones se sustraen a la Retórica y se asignan en exclusividad a la Política.

LIBRO VI, CAPITULO VIGESIMOQUINTO

§ 1. Pág. 331. Para la exposición siguiente se ha tenido en cuenta principalmente *Et. Nic.,* I, 1-4, VII, 12-15, X, 1-3, y *Retórica, I,* 11.

§ 2. Pág. 333 (apartado segundo). Tesis de EUDOXO: *Et. Nic.,* X, 2, *i.c.* En 1172 b, 9*ss.,* tenemos una cita literal como demostraron con grandes visos de probabilidad SIR ALEX. GRANT y BURNET fundándose en las dos palabras ἔλλογα [los seres dotados de razón] y φέρεσθαι [son llevados]. La primera no suele usarla Arist., de ahí que

BONITZ le añade en el *Index* "fort. ex Eudoxo"; en cambio φέρεσθαι, empleada en este caso para designar actos de voluntad cuando de ordinario se la emplea para indicar movimientos en el espacio, es, como muy acertadamente hace observar BURNET en pág. 442, *an unusual word in this connexion, but natural in the mouth of an astronomer.* A base de este pasaje y de su coincidencia con las palabras de introducción de la *Etica* se ha inferido con razón que en la frase διό καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται [por lo cual declararon con razón que lo bueno es aquello hacia lo cual todos tienden] se alude precisamente a Eudoxo.

Pág. 334. De lo que parece a todos, decimos con razón que es, etc.: *loc. cit.*, 1172/3 ὃ γαρ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναί φαμεν· ὁ δ' ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν, οὐ πάνυ πιστότερα ἐρεῖ.

§ 3. Pág. 335. El hombre es "un ser social": ἄνθρωπος φύσει πολιτικόν ζῷον, *Política,* I, 2, 1253 a, 2; III, 6, 1278 b, 19, donde el afán de convivencia no se funda exclusivamente en las necesidades económicas. Asimismo *Et. Nic.*, I, 5, 1097 b, 11 (φύσει πολιτικός ἄνθρωπος); IX, 9, 1169 b, 18 (πολιτικόν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός [el hombre es un ser social y constituido por naturaleza para vivir en sociedad]) etc.

LIBRO VI, CAPITULO VIGESIMOSEXTO

§ 1. Pág. 337. Los pasajes principales que se refieren a comunidades de animales, son: *hist. an.*, VIII, 1, 589 a, 1: τὰ δὲ συνετώτερα καὶ κοινωνοῦντα μνήμης ἐπὶ πλέον καὶ πολιτικώτερον χρῶνται τοῖς ἀπογόνοις [los que poseen más inteligencia y mayor memoria, están unidos con su prole por vínculos más estrechos de asociación]. Además I, 1, 488 a, 7ss.: πολιτικά δ' ἐστὶν ὧν ἕν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον κτέ. [son sociales <los animales> cuyo trabajo es uno y común].

§ 2. Pág. 338. Roma y Cartago: cf. el fragmento 568 (1571 b, 15ss.) referente a la invasión de los galos, acontecimiento, pues, muy reciente (seis años antes del nacimiento de Arist.). También el fragm. 567 trata de historia romana. Las instituciones cartaginesas son estudiadas varias veces en la *Política* y en la *Retórica.* Sobre las obras populares que a continuación se mencionan, redactadas las más en forma de diálogo, cf. BERNAYS, *Dialoge des Aristóteles*, págs. 49, 53-57 y 151-157.

Págs. 339. Aboga a un tiempo en pro de la autenticidad del primer libro de la *Económica y* contra la del segundo el testimonio

de los antiguos índices Οἰκονομικὸς α' (DIÓG. LAERC., V, 1, 22). El hecho de que el epicúreo FILODEMO (*de oeconomia,* col. VII, 38 y 44 = pág. 26 CHR. JENSEN) cite este opúsculo como obra de Teofrasto, no puede tenerse en cuenta por ser testimonio de poco valor. En otra parte se expondrá que las razones intrínsecas invocadas contra la autenticidad de este libro I, son de valor poco menos que nulo. El segundo libro —al que por cierto debemos la expresión "economía política"— es apócrifo, como se desprende ya de la circunstancia de la clasificación de su objeto en cuatro clases principales: la economía real, la de los sátrapas, la política (o sea, municipal) y la privada. Más detalles sobre la época de redacción y los elementos dispares de que se compone la obrita de U. WILCKEN en *Hermes,* XXXVI, 187ss.

§ 3. Pág. 340. La "primera investigación": IV, 2, *i.c.* ἐπεὶ δ' ἐν τῇ πρώτῃ μεθόδῳ κτέ. [ya que en la primera investigación, etc.]. Las "primeras secciones": VII, 2, 1325 [a], 30: διώρισται δε περὶ αυτών ἱκανῶς ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις [Acerca de lo cual se ha explicado suficientemente en los libros anteriores]. Los primeros pasajes que hay que tener en cuenta de los libros III y IV son III *fin.*: διωρισμένων δὲ τούτων περὶ της πολιτείας ἤδη πειρατέον λέγειν της αρίστης κτέ. [Definido esto, hay que tratar de referirse a la mejor forma de administrar el Estado] comparado con I, *fin.* ἄλλην αρχήν ποιησάμενοι λέγωμεν, καὶ πρώτον ἐπισκεψώμεθα περὶ των ἀποφηναμένων περί της πολιτείας της αρίστης [comencemos a hablar de otra manera, y examinemos primero las opiniones de quienes dijeron algo acerca de la mejor forma de administrar el Estado], y IV, 2, 1289 [a], 30 και περὶ μὲν αριστοκρατίας καὶ βασιλείας εἴρηται [y se ha hablado acerca de la aristocracia y la monarquía].

Págs. 340/1. La monarquía: Arist. coloca a la cabeza de todas las Constituciones la monarquía. Así *Et. Nic.*, VIII, 10, 1160 [a], 35 τοῦτων δὲ βελτίστη μὲν ή βασιλεία [de éstas, la mejor es la monarquía] (enlazada dos líneas antes con la αριστοκρατία [aristocracia]). BURNET ha hecho observar acertadamente en ese pasaje (pág. 384) que eso sólo puede referirse al soberano ideal, al hombre de virtud divina o heroica.

Ya indiqué en el texto que me parece completamente equivocada la sugestión recomendada o llevada a cabo por algunos filólogos en el sentido de cambiar el orden de los libros VII y VIII. La opinión actuamente dominante en materia de crítica de textos, de tendencia más conservadora, se ha hecho cada vez más reacia a semejantes violencias. Dos consideraciones resultan decisivas para mí: Una pieza inacabada, como es el libro final, corresponde naturalmente al final de una obra. Sacarlo de allí y colocarlo en el medio, significa sus-

tituir un hecho fácilmente comprensible y que nada tiene de insólito por otro totalmente excepcional y sumamente inverosímil, aunque en sí no sea imposible. Además, interrumpir un contexto homgéneo —la descripción de las principales formas de organización política— intercalando un trozo tan extenso como ese doble libro, es un procedimiento que no puede avalar ningún investigador serio. Ese cambio de lugar fué propuesto primero por el jesuíta Scaino da Salo (1577) y luego por muchos otros: en su traducción de la "Política" (1837) BARTHÉLEMY ST. HILAIRE ha adoptado ese cambio de lugar de los libros V y VI.

5 4. Pág. 342. PLATÓN (en el "Político") : 258 e πότερον οὖν τὸν πολιτικὸν καί βασιλέα καὶ δεσπότην καὶ ἔτ' οἰκονόμον θήσομεν ὡς ἓν πάντα ταῦτα προσαγορεύοντες [Si decimos que el político, el rey, el señor y el padre de familia son una sola cosa,...]. Contra esta tesis polemiza notoriamente Arist., *Política,* I, 1, 1252 a, 7*ss.*: ὅσοι μὲν οὖν οἴονται πολιτικὸν καί βασιλικὸν και οἰκονομικὸν καί δεσποτικὸν εἶναι τὸν αυτόν, οὐ καλώς λέγουσιν [cuantos creen que el político, el rey, el padre de familia y el señor, son lo mismo, están equivocados] y de nuevo, tras haber expuesto aquella idea, en línea 16 ταῦτα δ' οὐκ εστίν αληθή [esto no es verdad]. Resulta difícil negar que esta crítica es excesiva, sobre todo teniendo en cuenta que a continuación se hace referencia a la gran afinidad que existe entre los poderes patriarcal y monárquico.

§ 5. Pág. 345. EMIL STEINBACH: en su obra *Erwerb und Beruf,* Viena 1896. Del mismo: *Die Rechtsgeschäfte der wirtschaftlichen Organisation,* Viena, 1897. JEREMÍAS BENTHAM: en su *Defence of Usury* (*Letter X*), III, 16 b, ed. BOWRING. Si el dinero fuese por naturaleza improductivo, entonces (considera BENTHAM) lo que Arist. censura, tendría que ser, no indecente, sino imposible (*that it would be to no purpose for a man to try to get five percent out of money - not that, if he could contrive to get so much, there would be any harm in it*).

§ 6. Pág. 347. La frase al final del capítulo: "a una mujer... juzgaríasela... osada", etc., la tomo del libro III de la *Política,* cap. 4, 1277 b, 20ss.

LIBRO VI, CAPITULO VIGESIMOSEPTIMO

De la cuestión de la esclavitud tratan de preferencia los caps. 4-7 del libro I de la *Política.* — Pág. 349 (abajo). Nombres típicos de esclavo, etc.: cf. LAMBERTZ, "Die griechischen Sklavennamen" (*Wiener Gymnasial Progr.*, 1907, pág. 12, nota 17 y pág. 71).

Jerarquía y subordinación en la naturaleza como en el alma humana: *Pol.,* I, 13, 1260 a, 988.

Pág. 351. Tendencia hereditaria fracasada: *Pol.,* I, 6, 1255 b, 2.

§ 2. Págs. 351/2. Otra tendencia natural fracasada: I, 5, 1254 b, 27. Las palabras del poeta: EURÍPIDES, *Ifigenia en Aulide,* 1400s., además Arist. I, 2, 1252 b, 8s. ὡς ταὐτό φύσει βάρβαρον και δοῦλον ὄν.

Pág. 352. Los pueblos del frío Norte: VII, 7.

El progreso de la **monarquía... descartado: cf.** V, 10, 1313 a, 3: οὐ γίγνονται δ' ἔτι βασιλεῖαι νυν ... διὰ τὸ τὴν βασιλείαν ἑκούσιον μὲν αρχήν είναι . . . πολλοὺς δ' εἶναι τους ομοίους, καὶ μηδένα διαφέροντα τοσούτον ώστε κτέ. [ya no se constituyen gobiernos regios en nuestra **época...** porque el gobierno regio es un poder **fundado** en la voluntad de los **súbditos...** mientras en la actualidad muchos son similares entre sí, y nadie sobresale tanto como para <**igualarse** a la magnitud y dignidad del **poder**>].

Pág. 353. Apenas la más vaga alusión al Estado federativo: y ya es decir demasiado, pues el pasaje en cuestión VII, 14, 1333/4, sólo tiene presente una hegemonía que considera equitativamente los intereses de los dominados.

§ 3. Pág. 353/4. La constitución cartaginesa: II, 11.

La "capacidad de **reflexionar**": así traduce BERNAYS, ***Política*** de Aristóteles, I, II y III (pág. 46), a quien yo sigo a menudo, τὸ βουλευτικόν, ***Pol.,*** I, 13, **1260 a**, 12. Un ente de valor totalmente **insignificante**: *Poética,* 15, **1454 a, 20ss.**: καὶ γὰρ γυνή ἐστι χρηστή και δοῦλος· καίτοι γε ἴσως τούτων τὸ μὲν χεῖρον, το δὲ ὅλως φαῦλόν ἐστιν [pues la mujer puede ser buena y también el esclavo; aunque quizás uno de **estos** géneros sea inferior y el otro totalmente **vil**].

La manumisión: ***Pol.,*** VII, 10 *fin.* Además, HILDEBRAND, ***Gesch.*** *und System der Rechts - und* ***Staatsphilosophie,*** I, 400.

§ 4. Pág. 355 **(arriba).** Ley no escrita: ἄγραφος νόμος, cf. BONITZ en *Index,* s. v. ἄγραφος. — "**Demasiado** simples y **bárbaras**": *Política,* H, 8, **1268** b, 39s.

Pág. 356 (arriba). Eratótenes: en ESTRABÓN, I, *fin.* = **I,87,** 17 MEINEKE. — Pág. 259. PLATÓN en el *Político,* págs. 263/3.

§ 5. Pág. 357 (abajo). Estatuas de Dédalo, etc.: *Política,* I, 4, **1253** b, 33ss.

La esclavitud doméstica practicada en los pueblos islámicos: cf. sobre ella el artículo "**Abd**" (de JUYNBOLL), especialmente instructivo, en la ***Enzyklopädie*** *des Islams,* I, 16ss. (1908). Gracias a la revista londinense mensual *The* ***Secular*** *World* (febr. 1863) conocí la **obra** de

HAMMOND "Two Letters on Slavery in the United States, adressed to Thomas Clarkson Esq.". El "Manifest" se titula: *Adress to Christians throughout the world, by the Clergy of the Confedérate States of América.* Los pasajes utilizados o citados se encuentran en págs. 7, 11s y 16.

§ 6. Pág. 359. Las citas: ὄργανον πρὸ οργάνων, *Pol,* I, 4, 1253 b, 19; κτῆμα τι ἐμφυχον, ibid.,; ἔμψυχον ὄργανον, *Et. Nic.*, VIII, 13, 1161 b, 4; ουδέ προς ἵππον ἡ βοῦν (sc. δίκαιόν εστίν), *ibid.*, 1161 b, 2. La utilidad del dueño, suprema ley *ibid.*, 1160 b, 29*s.*: το γὰρ του δεσπότου de lo ἐλευθέριον [liberal] y Además: αρετῆς δεῖται μικρᾶς, Pol., I, 13, 1161 a, 35. *Ibid.*, 1161 b, 6, el pasaje que nos hemos visto obligados a traducir bastante libremente: δοκεῖ γαρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου και συνθήκης: καὶ φιλίας δή, καθ' οσον ἄνθρωπος.

§ 7. Pág. 360. Una "esclavitud limitada": ἀφωρισμένην . . . . δουλείαν, *Pol.*, I, *fin.*, 1260 a/b. Trabajo manual: es decir, la práctica del artesanado, junto con la profesión mercantil (lo mismo en grande que en pequeña escala) y el trabajo asalariado, asimismo la agricultura, se mencionan especialmente en IV, 4, 1290/1. En muchos otros pasajes, todas esas ocupaciones son calificadas conjuntamente de banáusicas. Se califica de βαναυσόταται [las más banáusicas] a aquellas ἐν αἷς τὰ σώματα λωβῶνται μάλιστα [en las cuales el cuerpo recibe el máximo de daño] (I, 11, 1258 b, 37). PLUTARCO: *vita Periclis,* c. 1 y 2; el primer pasaje ya citado, I, 461. — Pág. 361. La observación propia de un estudioso: *Pol.,* VIII, 5, 1339 b, 7ss. La cita que sigue inmediatamente es de *Política,* VIII, 5, 1339 b, 7*ss.* Calicles en el *Gorgias:* cf. especialmente 484 c, donde se ensalza la filosofía, αν τις αὐτοῦ μετρίως ἅψηται κτέ. [si uno se dedica a ella con moderación, etc.] y 485 a con la antítesis συμφέρον ἐν αὐτῇ πράττεται. ἀνελεύθερον [no liberal] a base precisamente de ese criterio. Además, ARIST., *Pol.,* VIII, 2, 1337 b, 15: ἔστι δὲ καὶ τῶν ελευθερίων επιστημών μέχρι μὲν τίνος ἐνίων μετέχειν οὐκ άνελεύθερον [Hay también algunas ciencias liberales a las cuales no es indigno <de un hombre libre> dedicarse en cierta medida]. Al final del apartado cf. de nuevo VIII, 2, 1337 b, 5*ss.*, también 15*s.*: άσχολον γαρ ποιοῦσι τὴν διάνοιαν καὶ ταπεινήν.



Para el § 8. Págs. 362ss. cf. *Pol.*, III, 5, 1278 a, *ss.*. IV, 4, 1291 a, 1*ss.* y VI, 4, 1319 a, 26*ss.*

LIBRO VI, CAPITULO VIGESIMOCTAVO

§ 1. Pág. 365. WILHELM v. HUMBOLDT; "Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen" *(Ges. Werke,* VII, Berlín, 1852, Págs. 1/188). Las palabras citadas, en págs. 186s.

Pág. 366s. LICOFRONTE sobre la nobleza: en ARIST. περὶ εὐγενείας [*Acerca de la nobleza*] frag. 82 (1490 a, 10ss.); también en SEUDO-PLUTAECO, *pro nobilitate,* XVII, 2 (pág. 75, 48 DÜBNER). Elogio de la ευγένεια [nobleza], *Pol.,* III, 13, 1283 a, 33ss. La expresión del "garante general del derecho", *Pol,* III, 9, 1280 b, 11: εγγυητής άλλήλοις τῶν δικαίων, ἀλλ' ούχ οἷος ποιεῖν αγαθούς καὶ δικαίους τοὺς πολίτας [<la ley> garante los derechos recíprocos, pero no es capaz de hacer buenos y justos & los ciudadanos]. No es absolutamente seguro que las palabras anteriores καὶ ὁ νόμος συνθήκη [la ley es una convención] sean también una cita de Licofronte, bien que el contexto más bien lo induce a suponer así que lo contrario. A nuestro juicio, es totalmente infundado el ensayo de convertir a Hipodamo en paladín de la teoría de la protección del derecho (como, por ej., SUSEMIHL, *Aristoteles' Politik,* II, 67s.). Cf. I, 638, nota a pág. 459.

§ 2 y 3. Págs. 367/8. Me fundo en *Pol.,* III, 6/13.

§ 4. Pág. 369. De las distintas formas de gobierno tratan, además, *Retór.,* I, 8 y *Et. Nic.,* IX, 12. ARIST. emplea la palabra monarquía en sentido lato como denominación de la clase superior que comprende como subclases la realeza (κατά τάξιν τινά [que tiene una determinada constitución]) y la tiranía despótica; así *Retór., loc. cit.* (1366 a, 1ss.) o *Pol.,* III, 7 (1279a, 32 y b, 16); mas a veces también en sentido estricto, en la acepción de dominación absoluta, así *Pol.,* V, 10, 1313 a, 3ss.: οὐ γίγνονται δ' ετι βασιλεῖαι νῦν, ἀλλ' ανπερ γίγνωνται, μοναρχίαι καὶ τυραννίδες μᾶλλον [En la actualidad ya no hay gobiernos regios, sino que, a lo sumo, monarquías y tiranías].

§ 5. Pág. 371. La comparación con una merienda aparece, además de en III, 10, 1281 b, 2, también en III, 15, 1286 «, 29. Censura de las modas musicales: *Pol.,* VIII, 7, 1342 a, 18ss.

§ 6. Págs. 373/4. No me parece bien fundada la suposición de BERNAYS (pág. 172), de que "los capítulos 12 y 13 contienen un esbozo aparte". Sin duda existen repeticiones y falta una progresión sistemática; pero también otros profesores, aun aquellos que se preocupan más por una disposición sistemática que el en este orden de cosas negligente ARIST., vuelven a veces a ideas que en una lección anterior abordaron sin agotarlas, y en tal ocasión posterior siguen ramificaciones que se les habían ido revelando paulatinamente. Resultaría también extraño que fuera puramente casual la estrecha relación entre el final del cap. 13 y el principio del 14: ώστε βασιλέας είναι τους τοιούτους ἀϊδίους ἐν ταῖς πόλεσιν [De modo que tales hombres se transforman en soberanos perpetuos en la ciudad <en que viven>] y ἴσως τε καλώς ἔχει — σκέψασθαι περὶ βασιλείας [quizás convenga... investigar acerca del gobierno regio].

§ 8. Págs. 376/8. ANTÍSTENES: quizá, según supone AD. MÜLLER (*Vitzthumsches Gymn. Progr.*, 1860, pág. 46), en su obra περί νόμου ἢ περί πολιτείας [Acerca *de la ley o Acerca de la constitución*]. Conjetua audaz formuló KARL JOEL, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, II, 801.

§ 8. Pág. 376 (final). Comparación con una merienda: Cf. las excelentes oservaciones de TRENDELENBURG, *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik* [2], 525, sobre todo: "Aquel conocimiento recopilador que Aristóteles compara con comidas a base de aportaciones comunes, se adultera y restringe esencialmente cuando lo que se aporta es falso, y se entorpece o impide totalmente que se complete lo verdadero... a causa de la resistencia opuesta por el error y el egoísmo".

LIBRO VI, CAPITULO VIGESIMONOVENO

Pág. 381. Me fundo en *Política*, III, 14/15, completada por V, 10, 1310 [a], 39 - 1311 [a], 5. La monarquía es la mejor de todas las formas de gobierno: *Et. Nic.*, VIII, 12, 1160 [a], 35. Para lo que viene a continuación 1160 [a/b]. Pág. 382. Florilegio de manifestaciones: *Etica Nic.*, VIII, 7, 1158[a], 27ss. oí δ' ἐν ταϊς ἐξουσίαις *κτέ*.; X, 6, 1176b, 18*ss.* οὐ γὰρ ἐν τω δυναστεύειν ή αρετή ούδ' ό νους; X, 10, 1179 [a], 6*ss.*: ot γὰρ ἰδιῶται τῶν δυναστών οὐχ ἧττον δοκοῦσι τα επιεική πράττειν ἀλλὰ καὶ μάλλον.

S 2. Pág. 382. Naturalezas excepcionales agraciadas por Dios: cf. *Pol.*, III, 13, 1284 [a], 3 y [b] 25 y 1288 [a], 19ss.

Pág. 383 (abajo). Utilización de nuevo en la *Constitución de los Atenienses:* 'Αθηναίων πολιτεία, 41, 2, *fin.* (pág. 131 KENYO [3]), comparado con *Pol*, III, 15, 1286 [a], 31ss.

§ 4, al final. Pág. 386. Al fin y al cabo, hay una censura de la doble monarquía espartana en las palabras de *Pol.*, II, 9, 1271 [a], 25 καὶ σωτηρίαν ένόμιζον τῇ πόλει είναι τὸ στασιάζειν τοὺς βασιλεῖς [y creían que la salvación del Estado se hallaba en que los reyes riñeran entre sí]. Aunque es posible que el "dualismo de los reyes" prevenga varios males, producirá necesariamente otros tan grandes o mayores aún.

§ 5. Pág. 386 (abajo). Los báraros... más propensos a servir: III, 14, 1285 [a], 19 *ss.* διὰ γὰρ τὸ δουλικώτεροι είναι τὰ ἤθη φύσει οἱ μὲν βάρβαροι των Ελλήνων.

Págs. 387. En el porvenir sólo será posible un régimen democrático: *Pol.* III, 15, 1286 [b], 20ss. El consejo dado a Alejandro: ESTRABÓN, 1,

pág. 66 = I, 87, MEINEKE, y PLUTARCO *de fortuna Alexandri, I,* 6 (404, Sss. DÜBNER). Cf. BERNAYS, *Dialoge des Aristóteles,* págs. 154s. (*Aristotelis Fragm.,* 81, 1489 b, 26*ss*.). ALEXIS DE TOCQUEVILLE: *La Démocratie en Amérique* (14 a edic.), I, c. 3, especialmente págs. 82/85 y muchos otros pasajes. Contra la idea corriente de que Arist. contribuyó a la absorción de Grecia por Macedonia, creo haber dicho todo lo necesario en mi artículo "Die Akademie und ihr vermeintlicher Philomazedonismus", *Wiener Studien* IV, (1882), 102ss. En lo único en que no insistí lo bastante es en que las relaciones personales del Estagirita con Alejandro, Antípater y Nicanor influyeron el pensamiento político del filósofo en grado asombrosamente insignificante. Los macedonios eran y siguieron siendo bárbaros para él. Cf. ibid. 117/8. Ni siquiera el modo como menciona el asesinato del rey Filipo entre otros casos de poderosos suprimidos por venganza privada (*Pol.,* V, 10, 1311 b, 2), da la impresión de que hubiera estado unido con vínculos especialmente íntimos con el que antaño fué su soberano. Las impresiones desfavorables que le produjo la vida cortesana, sin duda proceden asimismo en gran parte, si no exclusivamente, de la corte de Macedonia.

LIBRO VI, CAPITULO TRIGÉSIMO

§ 1. Pág. 389. Ideas fundamentales de esta exposición: cf. IV, 12,

Pág. 419. Crítica de los ideales políticos: *Pol.,* II, 1*ss.;* Crítica de *i. c.,* τίς δὲ πολιτεία τίσιν καὶ ποία συμφέρει ποίοις o 15, 1299 a, 14 ποίαις ποῖαι πολιτεῖαι συμφέρουσιν o *ibid.,* 1300 b,7 τίνα δὲ τίσιν συμφέρει. No hay sólo una democracia y una oligarquía: 1289 a, 8 νῦν δὲ ιίαν δημοκρατίαν οἴονταί τίνες εἶναι, καὶ μίαν ὀλιγαρχίαν. Inmediatamente a continuación: καὶ νόμους τους αρίστους ἰδεῖν (sc. δεῖ) καὶ τοὺς ἑκάστῃ των πολιτειῶν ἁρμόττοντας [conviene ver cuáles son las leyes mejores, y las que más se adaptan a cada constitución]. Recuerda el lenguaje de la matemática, 1288 b, 27 ετι δὲ τρίτην (es decir, la "mejor constitución" en la tercera acepción de la palabra) τὴν ἐξ ὑποθέσεως· δει γὰρ καὶ τὴν δοθεῖσαν δύνασθαι θεωρεῖν [y cabe aún una tercera fundada sobre una suposición. Conviene pues poder observar una (constitución) dada]. Cf., por ej., el *Index* de HEIBERG, I y II, *s. v.* δίδωμι en ARQUÍMEDES; también ya AUTÓLICO, *de sphaera,* etc., p. 96, 19 HULTSCH: της δοθείσης περιφερείας [de la circunferencia dada]. El pasaje principal sobre la modalidad eventual del régimen político y su dependencia del estado de la sociedad, *Pol.,* IV, 4, 1291 b, 17: εἴδη γὰρ πλείω . . . . οἷον δήμου μὲν εἴδη ἓν μὲν οἱ γεωργοί, ἕτερον δὲ τὸ περί τάς τέχνας κτέ. [muchos son los géneros <en el sector del pueblo y en el de los nobles>; una de las clases del pueblo la constituyen los agricultores, otra los artífices, etc.].

3 3. Pág. 391. "Educación y costumbre": τῃ δ' ἀγωγῇ καὶ τοῖς ἔθεσιν, *Pol.*, IV, 5, 1292 b, 16.

§ 4. Pág. 393 (a mitad de pág.). Obra sobre la Constitución de los Atenienses: sobre lo que en ella se observa en favor de la democracia ateniense, cf. E. SZANTOS *Ausgewählte Abhandlungen*, págs. 331*ss.*, especialmente 334*s.;* además, 301ss. También *Essays und Erinnerungen*, del autor de la presente obra, págs. 172s.

LIBRO VI, CAPITULO TRIGESIMOPRIMERO

§ 1. Pág. 401. "Puentes de la sedición": ἀρχαὶ . . . . και πηγαὶ τῶν στάσεων [los principios... y fuentes de la sedición], *Pol.*, *V*, 1301 b, 5.

Ibid. pág. 402 (abajo) la frase sobre fines y ocasiones de conflictos civiles *ibid.*, 1303 b, 17*s.* γίγνονται μὲν οὖν αἱ στάσεις οὐ περί μικρών, ἀλλ' ἐκ μικρών.

Pág. 403. "En comparación con el todo sólo constituyen una mínima multitud": *ibid.*, 1301 a/b y 1304, 4/5.

i 2. Pág. 404. Censo y catastro fiscal: *Pol.* V, 8, 1308/9.

§ 3 y 4. Págs. 406/7. *Pol.*, V, 8 y 9.

Pág. 408 Educación en el espíritu de la constitución: τὸ παιδεύεσθαι προς τάς πολιτείας, *ibid.*, 1310[a], 14.

§ 5 y 6. Págs. 409/10. Le toca el turno a la monarquía: *Pol.*, *V*, 10/12.

Pág. 411. Filipo de Macedonia: De la teoría del Estado, de Aristóteles (*Pol.*, IV, 11, 1296 a/b) pretendió deducir ONCKEN que el filósofo ensalzó a ese monarca; pero las palabras "único hombre" (εἶς γὰρ ἀνὴρ κτέ.) no pueden aplicarse a un coetáneo a causa del aditamento τῶν πρότερον [de los que nos han antecedido]; a lo sumo es probable que se aluda a Solón. Contra el fracasado ensayo de BERNAYS de presentar como partidarios de la política macedónica a Arist. y aun a Platón (*Phokion und seine neuren Beurteiler*, págs. 35*ss.*, especialmente pág. 41), expuse lo que me pareció necesario en el artículo ya mencionado en nota a pág. 387.

§ *B.* Págs. 413/14. Principios de las curias; *Pol.*, VI, *3,* 1318 a/b.

§ 9. Pág. 415. Parte final del Libro: *Pol.*, VI, 48s.

LIBRO VI, CAPITULO TRIGESIMOSEGUNDO

Pág. 419. Crítica de los ideales políticos: *Pol.,* II, 1ss.. crítica de las *Leyes* de Platón, etc., c. 6/8.

§ 3. Pág. 421. Recomendación de "gran prudencia": *Pol.,* V, 8, 1269 a, 14ss.

Pág. 424. La observación sobre el adiestramiento militar de los espartanos *Pol.,* VIII, 4, 1338 b, 32ss.

LIBRO VI, CAPITULO TRIGESIMOTERCERO

5 1. Pág. 425. El orden cronológico entre *Política, Poética* y *Retórica,* se desprende de *Pol.,* VIII, 7, 1341 b, 37ss. τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν, νυν μὲν απλώς, πάλιν δ' ἐν τοῖς περὶ ποιητικής ἐροῦμεν σαφέστερον [rozamos ahora apenas el problema de qué entendemos por purificación, y lo diremos más claramente en la Poética] y *Poét.,* c. 19, 1456 a, 34s.: τὰ μεν οδν περι τὴν διάνοιαν ἐν τοῖς περὶ ρητορικής κείσθω [pero expondremos en la Retórica lo referente a la expresión]. Cf. también las referencias retrospectivas, *Ret.,* I, 11, 1372 a, 1 y III, 18, 1419 b, 5.

Pág. 427. Tendencia conciliadora de Aristóteles. ejemplos en *Pol.,* VII, 11, 1330 b, 27ss.; *ibid.,* 1330, 9ss. e *ibid.* 30s.

§ 5. Pág. 431. Sistema egipcio de castas: *Pol.,* VII, 10, i. c. y 1329 b, 23ss. *Ibid.* sobre ágapes de varones en común. Sobre abundancia... de agua, VII, 11, 1330 b, 4ss.

LIBRO VI, CAPITULO TRIGESIMOCUARTO

La cita que va en primer término es de G. LOWES DICKENSON, *A modern Symposium* (Londres, 1907), pág. 86. Para lo que sigue, hemos utilizado exclusivamente *Pol.,* VII y VIII, casi íntegramente en el orden del original, de suerte que no es necesario citar específicamente los pasajes.

LIBRO VI, CAPITULO TRIGESIMOQUINTO

La fuente principal de este capítulo, el primer libro, conservado, de la *Poética* —del segundo y último sólo conocemos restos insignificantes— ha sido estudiada a fondo muy recientemente por JOHANNES

VAHLEN, en su edición crítica (3ª edic., Leipzig, 1885) y en sus "Beiträge zu Aristoteles' Poetik" (*Wiener Sitzungsberichte,* 1865/67). El autor de la presente obra se sintió inducido a pronunciarse varias veces contra el criterio excesivamente conservador que VAHLEN adoptó cada vez más en la crítica de textos: cf. mis "Aufsätze zu Aristoteles' Poetik" I-III, *Wiener Sitzungsberichte,* 1888/1896 y mi artículo sobre "El capítulo final de la Poética" en *Éranos Vindobonensis,* 1893. Añádase a esto mi traducción de la *Poética* de ARISTÓTELES (Leipzig, 1897), en cuyo prólogo se estudian algunas cuestiones de principio. De la demás bibliografía, muy copiosa, destacaremos solamente las ediciones críticas de WILHELM CHRIST e INGRAM BYWATER (1878 y 1898); pero sobre todo hay que mencionar la obra de JAKOB BERNAYS, que realmente inició una nueva era: *Grundzüge der verlorenen Abhandlungen des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie, über die aristotelische Theorie des Drama, Zwei Abhandlungen,* Berlín 1857 (ampliada en Berlín, 1880). Ese trabajo sobresaliente, que a su vez provocó una vasta bibliografía, no tiene otro inconveniente que su título inadecuado, pues sobre el tema en cuestión, la catarsis trágica, es seguro que Arist. no se pronunció en un tratado especial, sino en un pasaje del libro II de ía *Poética* descubierto gracias a la sagacidad de VAHLEN. Cf. el artículo del autor de la presente obra "Jakob Bernays" en *Essays und Erinnerungen,* págs. 118-122. Además de BERNAYS y con anterioridad a él, el viejo maestro de filólogos HENRI WEIL llegó en este punto al mismo resultado y lo fundamentó en detalle, cf. las *Verhandlungen der X. Versammlung deutscher Philologen,* Basilea, 1848, págs. 131S3. El propio BERNAYS menciona a su precursor en *Zwei Abhandl. üb. die arist. Théorie des Drama,* págs. 119-121.

§ 1. Pág. 437. Pausón y Polignoto: *Pol.,* VIII, 5, 1340 a, 35ss.; cf. también *Poét.* 2, 1448 a, 5s., y 6, 1450 a, 27s. Asimismo el índice de nuestra traducción de la *Poét.,* págs. 120 y 121.

Pág. 437 (abajo). División de los géneros poéticos: *Poét.,* 4, 1448 b, 24 διεσπάσθη δὲ κατά τὰ οἰκεῖα ἤθη ἡ ποίησις [la poesía se dividió según el carácter propio de los autores].

Pág. 438 (arriba). La danza: *Poét., 1,* 1447 a, 26ss. Cf. el primer artículo del autor sobre la *Poét.* de ARIST., pág. 5. Para lo que sigue, cf. asimismo *Pol.,* VIII, 5, especialmente las frases ἐν δὲ τοῖς μέλεσιν αὐτοῖς ἐστὶ μιμήματα τῶν ἠθῶν [En cambio en los cantos mismos se hallan imitaciones de los estados de ánimo] y φανερὸν ὅτι δύναται ποιόν τι τὸ της ψυχής ἦθος ἡ μουσικὴ παρασκευάζειν [Es evidente entonces que la música puede modelar los estados de ánimo] (1340 a, 38s. y 1340 b, 11s.).

§ 2. Pág. 438. El pasaje principal sobre la clasificación de la

música y luego muy especialmente sobre la catarsis *Pol.*, VIII, 7, 1341 b, 19 - 1342 a, 32 y BERNAYS, *Grundzüge*, págs. 139ss. = *Zwei Abhandl.*, págs. 7ss.

Sobre las "coloraturas", *ibid.*, 1342 a, 24, comparado con PLUTARCO, *Quaest. conviv.*, III, 1, 1 = II, 783, 10 DÜBNER y *De musica*, § 187, con el comentario de TH. REINACH en su edic. y en la especial de H. WEIL, p. LVII y 79 (París, 1900).

Pág. 439 (arriba). Definición de la tragedia: *Poét.*, c. 6, *i.c.* Las palabras finales dicen: δι' ἐλέου και φόβου περαίνουσα την τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν [por medio de la piedad y el temor, provoca la catarsis propia de semejantes emociones] (1449 b, 26s.). La coparticipación en la angustia, si se nos permite llamarla así, se explica en *de anima*, III, 3, 427 b, 21: οταν μὲν δοξάσωμεν δεινόν τι ή φοβερόν, ευθύς συμπάσχομεν [Además cuando opinamos que algo es terrible o tremendo, en seguida nos sentimos conmovidos]. La bibliografía mencionada en el texto se encuentra consignada más exactamente en la *Abhandl.* de BERNAYS. — Sobre "verdad y error" en la teoría de la catarsis de ARIST., cf. ALFRED FREIH. v. BERGER en un estudio de este título, incorporado a nuestra versión de la *Poética*, págs. 71-98.

PLATÓN, especialmente *Repúbl.*, X, 606 a: εἰ ἐνθυμοῖο ὅτι τὸ βία κατεχόμενον τότε ἐν ταῖς οἰκείαις ξυμφοραῖς καὶ πεπεινηκὸς του δακρῦσαί τε καὶ ἀποδύρασθαι ἱκανῶς και ἀποπλησθῆναι . . . . τότ' ἐστὶ τοῦτο τὸ ὑπὸ των ποιητων πιμπλάμενον καὶ χαῖρον [Si piensas que aquella <parte del alma> que en las propias calamidades se reprime por la fuerza, que tiene sed de lágrimas, que querría lamentarse a BU gusto y saciarse de quejas, porque corresponde a su naturaleza el desear tales cosas, es justamente la que los poetas satisfacen y recrean. . .]. Naturalmente, dicho por Platón, eso no constituye un elogio, sino una censura. Sobre este pasaje y otros afines cf. el estudio sumamente instructivo de CHRISTIAN BELGER, *De Aristotele etiam in arte poética componenda Platonis discipulo*, p. 62ss. (Berlín, 1872). Sobre las teorías de DUBOS y SULZER, cf. el estudio de OSKAR WALZEL: "Lessings Begriff des Tragischen". El ensayo de LESSING de explicar el gusto por lo trágico a base de la ingeniosa comparación con el violín acompañante, se encuentra en su carta a MENDELSSOHN (XII, pág. 86 LACHMANN-MALTZAHN).

§ 3. Pág. 441. Clasificación de la poesía: cf. *Poét.*, c. 1-3. En la parte histórica: *Poét.*, c. 4, 1448 b, 27.

Pág. 441 (abajo). Adornos del discurso: *Poét.*, c. 22, *fin.* Verso de PÍNDARO: *Od. Olimp.*, 3, 32, a la que parece aludir *Poét.*, 25, 1460 b, 31; cf. el comentario de VAHLEN. — Juicio de la *Retórica* sobre el

exordio: III, 14, 1415 [a], 9-11, donde se mencionan el drama, la epopeya y el ditirambo, mas no así los cantos de triunfo de un Píndaro o Baquílides, a pesar de que también en ellos hay exordio.

§ 4. Pág. 442. "Estructuración del argumento": ya en la segunda línea de la *Poét.* και πώς δεῖ συνίστασθαι τοὺς μύθους [y cómo conviene componer el argumento]. Entre los elementos integrantes del drama ocupa el argumento el rango supremo, cf. *Poét.*, c. 6, 1450 [a], 15: μέγιστον δὲ τούτων εστίν ή τῶν πραγμάτων σύστασις [La más importante de estas partes es la reunión de las acciones] y 38: ἀρχὴ μὲν οδν καὶ οἷον ψυχή ό μῦθος τῆς τραγωδίας [El argumento es entonces el principio y como el alma de la tragedia]. No cabe objetar que en los dos pasajes mencionados en último lugar se trata precisamente del drama. Los he citado para hacer bien patente la importancia que Arist. atribuye a la acción. Mas aun sin la menor limitación al drama se dice de todas las artes de las musas (c. 2, *i.* c.) : ἐπεὶ δὲ μιμούνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας [Como los que imitan representan hombres de acción...]. — Tipos fundamentales de disposición poética: *Poét.*, *e.* 17, 1455 [a], 32-34. Acepté la corrección de TYRWHITT: εκστατικοί [que se abandonan al delirio poético] en vez de ἐξεταστικοὶ [que tienen espíritu de investigadores], defendiéndola detalladamente contra VAHLEN, *Zu Aristoteles' Poetik*, III, *Ss.* Cf. también sobre todo este pasaje *Aristoteles' Probleme*, 954 [a], 32, a que ya se refirió precisamente TYRWHITT.

Pág. 443. Camaleón y Dicearco: cf. los correspondientes artículos de la *Real-Enzykl. d. klass. Altert.-Wiss.* de PAULY-WISSOWA. Desde luego, no está totalmente puesto en claro que Camaleón fuera discípulo de Arist. o de un discípulo del Estagirita. DIONISIO DE HALICARNASO: *de compos. verb.*, II, 1, 114ss. USENER-RADEMACHER. — Pág. 443 (a mitad de pág.). "Se examinan con agrado las imitaciones", etc.: *Poét.*, c. 4, 1458 [b], 15*ss.* Lo mismo en *Ret.*, I, 11, 1371 b, 4*ss.* SCHILLER: *Cartas a Goethe,* Nº 311. Jerarquía de los elementos integrantes de la tragedia: *Poética, c.* 6, 1450 [a], 15.

§ 5. Cf. al respecto el valioso estudio de O. KÜLPE: "Anfänge psychologischer Aesthetik bei den Griechen" en *Philosophische Abhandl. Max Heinze gew.*", Berlín, 1906, págs. 102ss.

Sin embargo, no puedo suscribir la interpretación que da KÜLPE de la teoría del arte que PLATÓN desarrolla en las *Leyes,* II, 667SS. En ellas Platón descarta francamente el placer que produce el arte, el deleite de la obra artística, el cual para él sólo tiene valor siempre y cuando nos proporcione una enseñanza o por lo menos (hacia eso parece encaminarse la intención principal de Platón) no desfigure nuestra imagen del mundo. Para él, pues, el deleite estético es solamente un concomitante "inocuo", un "juego inocente". Todo eso lo

reconoce plenamente KÜLPE (pág. 113); pero, a mi juicio, no debería añadir "que en esto Platón descubrió e indicó una legalidad estética de la mayor trascendencia" (pág. 114). Es curioso que algunos tratadistas de estética de los últimos tiempos hayan manifestado opiniones totalmente análogas. FR. JODL las resume diciendo "que... los sentimientos de placer que surgen al experimentar lo bello, no son la fuente de la valoración de que se lo hace objeto, sino solamente fenómeno concomitante, consecuencia directa del acto del conocimiento intuitivo en que un hombre intuye directamente la relación entre forma y esencia" (*Österr. Rundschau,* XVII, 3, 223 a). Ideas afines dominaron de hecho en la estética alemana a partir de su fundador BAUMGARTEN, "para dañarla a la larga", como escribe su historiador *(Gesch. der Aesthetik in Deutschland,* por H. LOTZE, pág. 11).

Cf., además, los pasajes allí utilizados: ARIST., *Retórica,* I, 9, 1366 a, 33*ss.*: καλὸν μὲν οὖν εστίν, δ δν δι' αὑτὸ αἱρετὸν δν ἐπαινετὸν ἦι, ή δ αν αγαθόν δν ἡδὺ ἦι [Lo bello entonces es aquello que es laudable porque es digno de ser elegido por sí mismo, o que es agradable porque es bueno]. Por consiguiente, lo bello debe ser o bien un "fin en sí loable" o un "bien que proporcione placer". La primera parte de esa alternativa no excluye lo bello de lo "moralmente bueno"; la segunda no lo excluye de un bien como el que constituye la salud.

Pág. 444. *Metaf.*, XII, 3, 1078 a-b: τοῦ δὲ καλού μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον [Las especies máximas de lo bello son el orden, la proporción, el límite]. También antes, 1078 a, 31*ss.*: τὸ (sc. το αγαθόν) μεν γὰρ ἀεὶ ἐν πράξει, τὸ δὲ καλόν καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις [pues lo bueno se halla siempre en la acción, y en cambio lo hermoso también se halla en las cosas inmóviles]. *Poética,* c. 7, 1451 a, 4ss. y c. 4, 1448 b, 20s.

Pág. 444 (apartado segundo). Comparación del poeta con el pintor de retratos: *Poética,* c. 15, 1454 b, 9ss. Frase de SÓFOCLES: c. 25, 1460 b, 33s. Zeuxis: *ibid.*, 1461 b, 12*ss.*

§ 6. Pág. 445. Diálogos como los platónicos: *Poética*, 1, 1447 b, 2-4. Homero y Empédocles: *ibid.*, 1447 b, 17*s.* Intención y ejecución: cf. *Retór.*, I, 13, 1374 b, 13*s.*; es justo μὴ πρὸς τὴν πρᾶξιν, ἀλλὰ προς τὴν προαίρεσιν (σκοπεῖν) [y debe considerarse no lo que se ha hecho, sino con qué intención se ha hecho]. También *Etica Eudem.*, II, *fin.*, 1128 a, 11*s.*: ετι πάντας ἐπαινοῦμεν καὶ ψέγομεν εις τὴν προαίρεσιν βλέποντες μᾶλλον ἢ εις τὰ εργα [Por último, elogiamos y vituperamos a todos, mirando más a la intención que a la ejecución]. En cambio, *Poét.,* c. 25, 1460 b, 16*s.*: εἰ μὲν γαρ προείλετο μιμήσασθαι <ὀρθῶς, απέτυχε δὲ δι'> άδυναμίαν, αυτής ή άμαρτία· εἰ δὲ τὸ προελέσθαι μὴ ὀρθῶς . . . . καθ' ἑκάστην τέχνην <τὸ> αμάρτημα κτέ.

[En efecto, si el poeta ha elegido imitar correctamente una cosa, y no lo ha logrado por impotencia, la falta se refiere al arte poética misma; pero si ello ocurre porque se la ha representado mal, <o> si el error es relativo a una ciencia particular...]. He tratado crítica y exegéticamente ese pasaje en mi estudio "Zu Philodemus Büchern von der Musik" (Viena 1885, pág. 26). — SCHOPENHAUER: *Werke*, III, 439.

Pág. 446 (abajo). "Se cometió una falta", etc.: *Poét.*, *c.* 25, 1460 b, 23*ss.* Unidad de acción: *Poét.*, c. 7 y 8. Unidad de tiempo: se trata ocasional e indirectamente en *Poét.*, c. .5, 1449 b, 11*s.*: ἡ μὲν (sc. ἡ τραγωδία) ὅτι μάλιστα πειράται ὑπὸ μίαν περίοδον ηλίου είναι ἢ μικρόν ἐξαλλάττειν [La tragedia trata lo más posible de encerrarse dentro de los límites de una revolución del sol, o de no sobrepasarlos sino un poco].

§ 7. Pág. 447. Cf. al respecto *Poét.*, c. 17, 1455 a-b, c. 9, 1451 b, 25, c. 4, 1449 a, 7*ss.*, c. 9, 1451 b, 5*ss.*: διό και φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας εστίν κτἑ.

§ 8. Pág. 449. En este pasaje, más aún que en el anterior, he utilizado el prólogo a mi traducción de la *Poética.* Sobre mi suposición relativa a Teodectes, cf. el índice de esa traducción.

Pág. 450. Sobre el "aparato escénico" y la "composición cantada" cf. *Poét.*, c. 6, 1450 b, 16*s.*, donde la última se denomina μέγιστον τῶν ἡδυσμάτων [el principal de los condimentos] y el primero ψυχαγωγικὸν μέν, άτεχνότατον δὲ καὶ ἥκιστα οἰκεῖον της ποιητικής [aunque seduce al público, es lo más extraño al arte y lo menos propio de la poética]. Asimismo, c. 26, 1462 a, 15, donde de la música en el drama se dice que mediante ella αἱ ἡδοναὶ συνίστανται εναργέστατα [el placer se suscita del modo más evidente].

§ 9. Págs. 451/2. Homero: *Poét.*, *c.* 24, 1460 a, 5ss. y PLATÓN, *Rep.*, III, 392 d*ss.* La pregunta objetiva de cómo el poeta narrativo, aun prescindiendo de los episodios dramáticos intercalados, pueda ser un "expositor imitativo", podemos contestarla diciendo que el expediente del discurso a modo de serie de signos que se suceden entre sí, es apropiado para exponer imitativamente acciones como fenómenos que se suceden en el tiempo (cf. LESSING, *Laokoon*, § 16, VI, 438ss. LACHMANN-MALTZAHN). Añádase a esto la circunstancia decisiva de que las articulaciones o movimientos de los instrumentos de la fonación son perfectamente idóneos para representarnos otros movimientos, a saber los psíquicos por el ritmo, y los materiales tanto por éste como por otras coincidencias. Más que Lessing en el "Laokoon", se aproximó bastante a esta concepción HERDER (*Kritische Wälder*, *I*, 15, vol. 13, págs. 180ss. de la edición de 1829).

Pág. 452. La tragedia posee todo, etc.: *Poét.*, 26, **1462** [a], 14ss. Personas que actúan (πράττοντες) tratadas como objeto de la exposición poética en general con las distinciones consiguientes: *Poét.*, c. 2, *i. e.* FILODEMO (de Gadara en Siria, escritor epicúreo, contemporáneo de Cicerón): en un fragmento, sumamente notable, de su obra "Sobre la poesía", *Volum. Hercul. coll. alt.*, II, fol. 154), estudiado por el autor de la presente obra en la *Zeítschr. f. osterr. Gymn.*, 1865, 719, y ahora más detalladamente en *Festschrift der Wiener Éranos für die Philologen-Versammlung in Graz*, sept. 1909.

LIBRO VI, CAPITULO TRIGESIMOSEXTO

Además de los tres libros "sobre la Retórica" que se han conservado (nosotros, de acuerdo con DIELS, "Uber das dritte Buch der aristotelischen Rhetorik", *Berliner Akad. Abh.*, 1886, y contra la impugnación de MARX, "Aristoteles' Rhetorik", *Berichte der Sächsischen Gesellschaftd. Wiss.*, 1900, consideramos auténtico su libro III), ARISTÓTELES publicó un diálogo, *Grylos*, dedicado a este tema, mencionándose además, entre las obras postumas de su discípulo predilecto TEODECTES, un manual que quizá se fundaba en las lecciones del propio Maestro, y, por último, también un resumen de conjunto sobre los libros más antiguos de la Retórica, llamado τεχνών συναγωγή [*Colección de artes retóricas*]; cf. los pocos, aunque valiosos, fragmentos en la edic. de la Academia de Berlín, págs. 1500s. La mejor edición comentada es la de LEONHARD SPENGEL, Leipzig, Teubner, 1867, 2 vols. Tiempo ha que se descubrió que la Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον es apócrifa, habiéndose atribuido hace muy poco con gran probabilidad al retórico ANAXÍMENES (cf. WENDLAND, *Hermes*, XXXIX, 449 y "Anaximenes von Lampsakos", Berlín, 1905).

Pág. 456. "Maestro de la palabra", etc. *Ilíada*, IX, 443. Córax y Tisias: CICERÓN (*Brutus*), que invoca el testimonio de ARISTÓTELES (1500 [a] - 1501 [a]). Cf. *Pensadores griegos*, I, 269, también CHRIST, *Gesch. d. griech. Lit.* [5] (1908), esp. de W. SCHMID, 512.

§ 2. Pág. 456. GEORGE GROTE: *Plato*, II, 234*ss.*, esp. 248 y 253.

§ 3. Pág. 458 (final del apartado primero). Una larga serie de escritores: cf. CRISIPO en PLUTARCO *de repugnantiis Stoicis*, X, 15 = *Moralia*, II, 1268, 37 DÜBNER. FILODEMO *de rhetorica*, *Hercul. volum. coll. alt.*, III, col., 57 (I, 351 SUDHAUS), comentado por el autor de esta obra en *Zeitschr. f. Osterr. Gymn.*, 1866, pág. 698, donde se hizo referencia también al uso de la misma metáfora de las armas en HORACIO, *Sátiras*, II, 1, 39, así como a SEXTO EMP., *adv. mathem.*, II,

44ss., 683s. BEKKER. — El posible abuso (antes mencionado) de todos los bienes con excepción de la virtud es abordado por ARIST. en *Retór.*, I, 1, 1355 b, 2ss. y *Pol.*, I, 2, 1253 a, 31ss.

LIBRO VI, CAPITULO TRIGESIMOSEPTIMO

En lo que sigue, mi exposición se atiene al orden de los capítulos de la *Retórica*, I. La doctrina de las emociones y clases de carácter está contenida en libro II, 1-17.

§ 2. Pág. 475. El rey egipcio denominado Amasis en este pasaje (*Retór.*, II, 8, 1386 a, 19), se llama Psamenito en HERODOTO, III, 14.

§ 3 (apartado segundo). Pág. 475. NIETZSCHE, *Menschliches-Allzumenschlisches*, II, 2, § 29.

§ 4. Págs. 477/8. DESCARTES: *Traite des passions*, II e partie, article 51ss. Observaciones más sutiles sobre la diferencia entre la *jalousie* y la *emulation* se hallan en LABRUYÈRE, *Les caracteres*, II, 104s. (París, 1823). — Pág. 477. La doble naturaleza de las emociones: cf. *de anima*, I, 1, 403 a, 5ss. φαίνεται δὲ τῶν πλείστων ούθέν άνευ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν [Parece que en la mayoría de los casos no hay nada que el alma pueda padecer o realizar sin el cuerpo...]. Más adelante, líneas 22ss., espec. 27: και διὰ ταῦτα ἤδη φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχής ή πάσης ἢ της τοιαύτης κτέ. [por ello es deber del físico estudiar el alma, sea el alma entera o tal como la describimos nosotros]; cf. asimismo la importante aserción en *de memoria, 2,* 453 a, 26, que a mi juicio debe entenderse así: los procesos somáticos provocados por la ira o el temor perduran más allá de su origen psíquico y a veces siguen actuando aun en palmaria oposición con el esfuerzo a acallar la emoción.

Pág. 478. Agrado, desagrado y deseo: *de anima*, III, 11, 434 a, *2ss.* φαίνεται γὰρ λύπη καὶ ηδονή ἐνοῦσα· εί δὲ ταῦτα, καὶ έπιθυμίαν ανάγκη [parece pues que <los animales imperfectos> experimentan placer y dolor; si es así, deben sentir también el apetito]. Además *Et. Nic.*, III, 14, 1119 a, 4: μετά λύπης ή επιθυμία [el deseo va unido al dolor] o *Tóp.*, VI, 3, 140 b, 27: πᾶσα γὰρ ἐπιθυμία ἡδέος ἐστίν [todo deseo es deseo de placer]. Las pasiones se definen en *Ret.*, II, 1, 1378 a, 20ss.: ἔστι δὲ τὰ πάθη, δι' δσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι προς τάς κρίσεις, οἷς ἕπεται λύπη και ηδονή, οἷον ὀργὴ κτέ. [Existen movimientos del ánimo (pasiones) que cambian a los hombres y los hacen diferir en el juicio, a los cuales sigue el dolor y el placer, como la cólera...]. En términos semejantes *Et. Nic.*, II, 4, 1105 b, 21: λέγω δὴ πάθη μὲν ἐπι-

θυμίαν, ὀργήν . . . . ὅλως οἷς ἕπεται ηδονή ἡ λύπη [me refiero a las pasiones, el deseo, la cólera... en fin, a todo aquello a lo que acompaña el placer o el dolor]. Si Aristóteles, llevado de su temperamento de "hombre de entendimiento", por decirlo así, no hubiese colocado en primer lugar el efecto de las emociones que enturbia el juicio, quizá habría logrado dar a esa determinación de concepto una figura más rigurosa, que excluyera también las impresiones sensoriales acompañadas de matices placenteros o desagradables, diciendo, por ejemplo: Pasiones son, entre los estados psíquicos afectados de agrado o desagrado, aquellos que ejercen un influjo perturbador sobre el juicio de uno. Se aproxima a semejante subordinación ya que por lo menos no enlaza con la conjunción καί [y] las dos definiciones, o sea, que no expresa de modo patente la coordinación entre ambas.

§ 5. Págs. 478. En la caracterización de la vejez se echa de menos la contrapartida que aparece a veces con respecto a la falta de confianza en sí mismo y seguridad: la obstinación y cerrazón porfiadas, provenientes como si dijéramos del anquilosamiento de la vejez.

Pág. 479 final. Este pasaje *(Ret.,* II, 14, 1390 b, 11) no figura en el estudio de W. H. ROSCHER: *Die Hebdomadenlehren der griech. Philosophen und Ärzte,* Leipzig, 1906. Por lo demás, se desprende de su exposición que ARISTÓTELES atribuye al número siete una importancia bastante grande para los procesos biológicos, a pesar de que en *Pol.,* VII, 17, 1336/7, afirme que los hechos naturales deben tenerse en cuenta de preferencia a semejante presunción general —manifestación que ROSCHER (pág. 97, nota 152) no tuvo bastante en cuenta a mi juicio. Ni siquiera TEOFRASTO, mucho más libre de prejuicios aprioristas logró sustraerse totalmente a la coacción del número siete; cf. *caus. plant.,* VI, 4, 2: ὁ δε αριθμός ὁ των ἑπτὰ καιριώτατος καὶ φυσικώτατος [El número siete es el más oportuno y natural]. Cf. asimismo VI, 4, 1.

LIB'RO VI, CAPITULO TRIGESIMOCTAVO

§ 1. En mis *Beitr. z. Kritik u. Erkl. griech. Schrifsteller,* VIII, 1-14, hice un estudio crítico y exegético de varios rte los pasajes que aprovecho aquí.

§ 2. Pág. 484. Dístico de Agatón: *Ret.,* II, 24, 1402 [a], 10, al que se alude también en *Poét.,* 18, 1456 [a], 24s., 1461 [b], 15, en NACK, *Fragment-Sammlung* [2], pág. 765.

§ 3. Págs. 485/6. La dicción y el aparato escénico: aquél se denomina ἀτεχνότερον [más desprovisto de arte] en Ret., III, 1, 1404 [a], 16;

éste, como ya se indicó, ἀτεχνότατον [lo más extraño al arte] en *Poét.*, 6, 1450 b, 17. — Pág. 485 (final). Frase del orador Alcidamas: *Ret.*, III, 3, 1406 b, 12 = *Oratores Attici*, II, 156 a/b.

§ 5. Págs. 487/8. Pasaje de la *Odiseas* XIV, 214. Rápido como el estruendo de un trueno, etc.: *Odisea*, XI, 598.

El descubrimiento de afinidades recónditas: *Ret.*, III, 11, 1412 a, 11 δεῖ δὲ μεταφέρειν . . . . ἀπ' οικείων καὶ μη φανερών οἷον καὶ ἐν φιλοσοφία τὸ δμοιον καὶ ἐν πολύ διέχουσι θεωρεῖν εὐστόχου [Conviene, como se ha dicho antes, formar la metáfora a partir de cosas cercanas pero no manifiestas, tal como en la filosofía es propio del hombre sagaz el captar lo que hay de similar en cosas que difieren mucho...]. En términos análogos *Poét.*, 22, 1459 a, 6 μόνον γαρ τούτο οὔτε παρ' ἄλλου ἔστι λαβεῖν ευφυΐας τε σημεΐόν εστίν: τὸ γὰρ εδ μεταφέρειν τὸ τὸ δμοιον θεωρεΐν εστίν [En efecto, <la metáfora> es lo único que no se puede tomar de otro, y es una señal de los dones naturales; pues hacer buenas metáforas es percibir bien la semejanza].

La identificación que hizo FRANKLIN entre la electricidad de la tormenta y la de una máquina eléctrica, y la gran hazaña intelectual dé Newton, son ejemplos adecuados de descubrimiento de lo semejante ἐν πολύ διέχουσι [en cosas que difieren mucho]. Con razón dice ALEXANDER BAIN (*The senses and the intellect*, 490): *The operation of similarity sets forth the workings of genius.* El mismo autor hace observar sobre la proeza de Franklin (pág. 521): *Next to the discovery of gravitation, this is perhaps the most remarkable fact of remote identification in the history of science.* En relación con esto, BAIN se ocupa en seguida (págs. 531ss.) de la comparación entre oradores y poetas, sobre todo en Shakespeare, de quien hace observar: *He had perhaps the greatest intellectual reach of Similarity . . . . that the mind of man ever attained to* (533).

§ 6. Pág. 488. La alusión a la comedia do Anaxandrides, *Ret.*, III, 12, 1413 b, 25s., resultaría casi incomprensible para nosotros sin la indicación complementaria en ATENEO, XIV, 614 c. El verso dice: τὸ δ' ἀσύμβολον εδρε γελοῖα λέγειν 'Ραδάμανθυς καὶ Παλαμήδης = *Comici Graeci*, II, 139 KOCK. Sobre Palamedes inventor cf. ESQUILO, *Fragm.* 180 y 182, SÓFOCLES, *Fragm.* 438 y EURÍPIDES, *Fragm.* 578 NAUCK -. — Págs. 354/5. Comparación del discurso público con una pintura decorativa: el pasaje *Ret.*, III, 13, 1414 a, 7s. ή μὲν οὖν δημηγορικὴ λέξις καὶ παντελώς εοικε τη σκιαγραφία [La arenga es totalmente similar a una pintura decorativa] ha sido objeto de una interpretación errónea rayana en lo grotesco por K. L. ROTH en su traducción. Tampoco el comentario de SPENGEL pone de relieve lo que tienen de co-

mún ambos casos. A mi observación al respecto (*Beitr.*, VIII, 7) añado un paralelismo de época muy reciente. En un discurso del Parlamento alemán leemos: "En la actualidad, quien pretenda ser elegido por la masa, tiene que trabajar con grandes efectos, como el pintor secesionista que se propone influir en personas muy lejanas" (*Neue Freie Presse,* 8/2/1906, pág. 5).

§ 7. Pág. 489. Proemio: *Ret.,* III, 14.

Pág. 490 abajo). Verso del *Hipólito* de EURÍPIDES (612): ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος.

§ 8. Págs. 491/2. Tratamiento de la cuestión: *Ret.,* III, 18, 1418/19.

Pág. 492. Frase de GORGIAS: *ibid.,* 1419 b, 3 = *Oratores Attici,* p. 131 a, *Sss.*

"He dicho, habéis oído", etc., *Ret., III, fin.* εἴρηκα, ἀκηκόατε, ἔχετε, κρίνατε. También SPENGEL reconoció al final de su comentario que en este caso existe una intención sin duda deliberada: *"Incerti oratoris verba, acute ab Aristotele sic fine operis posita ut et de sua arte rhetorica cum caeteris comparanda valerent".* Lástima que SPENGEL no se acordara del efecto deliberado en el aula y del paralelismo con el final del curso de lógica *(de soph. elench. fin.,* p. 184 b, 3ss.). Esa intención puede negarse tanto menos cuanto que ya antes, y muy poco antes, se había habado de la asíndeton y de su aplicación (*Ret.*, III, 12, 1413 b, 19ss.). Era muy natural que se pensara en utilizar esa figura oratoria también en el epílogo, si el autor no quería reservar para el final de la obra misma esa observación a causa del ejemplo que la ilustraba. Aunque nuestro actual libro III haya tenido una existencia independiente, esa apelación a los oyentes sólo se entiende si formaba parte de un conjunto mayor como el constituido por el de la "Retórica", exactamente lo mismo que ocurre con el paralelismo que acabamos do citar. Cf. DIELS, que impugna esa independencia originaria del libro περὶ λέξεως *[De la elocución]* (*Ueber das dritte Buch der Rhetorik,* pág. 17, nota 5) : "Y, sin embargo, Aristóteles reunió ciertamente en una unidad ideal las distintas partes de la disciplina retórica, del mismo modo que reunió en mayores pragmatías la Política y la Etica, las obras *de anima* y *parva naturalia* y el complejo de las físicas", lo mismo que de las lógicas y biológicas.

5 9. Pág. 493 (abajo). En efecto, hemos advertido la queja: *Ret.,* III, 1, 1404 a, 28. οὐκ ορθῶς ἔχοντος, ἀλλ' ὡς ἀναγκαίου τὴν ἐπιμέλειαν ποιητέον κτέ. [Debemos ocuparnos de ella (de la elocución) no como de algo digno de atención, sino como de algo necesario].

Pág. 494. Se "usa" ese expediente, se "elige" aquel recurso de

abogado: *Ret., I,* 9, 1367 a, 32ss. ληπτέον δὲ καὶ τὰ σύνεγγυς τοῖς ὑπάρχουσιν ὡς ταύτα οντα κτέ. [hay que tratar como idénticas a las cualidades existentes, a las que están muy cercanas a ellas...] o 1367 a, 24s. διὸ καὶ τὰ συμπτώματα καὶ τὰ ἀπὸ τύχης ὡς ἐν προαιρέσει ληπτέον [hay que interpretar las coincidencias y los azares como actos intencionales] o II, 23, 1399 b, 13: ληπτέον δ' ὁπότερον ἄν ηι χρήσιμον [hay que tomarlo del modo que resulte útil] y muchos otros semejantes. Para que alguien crea de buena fe que Aristóteles sólo tenía interés en poner en guardia contra semejantes recursos capciosos, es preciso, en vista de estos pasajes, que haya llegado a un grado asombroso de desarrollo en el arte de engañarse a sí mismo. — "Son las prácticas a la vez más hábiles y más injustas": *Ret.*, III, 15, 1416 b, 6s. τοιοῦτοι δὲ οἱ τεχνικώτατοι καὶ ἀδικώτατοι.

§ 10. Pág. 495. Las primeras frases están tomadas de nuestra conferencia sobre "Aristóteles und seine neuentdeckte Schrift vom Staatswesen der Athener" (*Essays und Erinnerungen,* pág. 175).

LIBRO VI, CAPITULO TRIGESIMONOVENO

Págs. 497/8. Las obras de TEOFRASTO fueron editadas, después de J. G. SCHNEIDER (5 vols. Leipzig, 1818-1821), por FR. WIMMER (3 vols., Leipzig, Teubner, 1854-1862). H. USENER había hecho trabajos preparativos de grandes alcances con vistas a una nueva edición del tomo III de la colección de fragmentos. De Teofrasto trata DIÓG. L., V, 2. El año de nacimiento y el de la muerte se han precisado mejor gracias a la investigación de BELOCH, *Griech. Gesch.,* III, 2, pág. 469, según la cual su muerte ocurió en 288/7 ó 287/6 y su nacimiento en 372/1 ó 371/0 a. de J.C. Siguió a Aristóteles a Macedonia, como se desprende con gran probabilidad del hecho de que poseyera una finca en Estagira (cf. su testamento en DIÓG. L., V, 2, 52) y de su amistad con Calístenes *(Cic. Tusc.,* III, 10, 21). — Pág. 498. Demetrio Falerio: de él trata DIÓG. L, V, 5. Cf. sobre todo BELOCH, *Gr. Gesch.,* III, 1, 151*ss.* y, además, el artículo de PAULY-WISSOWA, *s. v.* Conviene hacer algunas observaciones críticas. La obra ὑπὲρ της πολιτείας α' [*En defensa de la Política*], que se cita entre las suyas, seguramente no ea "una recomendación de la Política aristotélica κατ' εξοχήν [en especial]". Para mí es idéntica a la περὶ της δεκαετίας α' [*Acerca del período de diez* años], que figura inmediatamente a su lado, y me parece, según lo indica el ὑπὲρ [en defensa de], una defensa de su regencia de 10 años. Las dudas que el autor del artículo expone contra Demetrio como "historiador de Oriente", carecen de fundamento a mi modo de ver. ¿Por qué hay que suponer en seguida que existe "un

error del sabio Padre de la Iglesia" Tertuliano? Al fin y al cabo, Demetrio permaneció varios años en Egipto, y el interés de sus coetáneos y compañeros de escuela, como Teofrasto y Eudemo, era muy intenso para la historia de la religión y de la cultura también de los pueblos extranjeros. Inmediatamente a continuación (PAULY-WISSOWA, IV, 2, 2838) se califica de "confusión" un dato de JOSEFO *contra Apionem*, 218 (I, 23 = VI, 207, 19 BEKKER), en que nuestro Demetrio es calificado de autoridad en cuestiones judaicas. Recuerdo también que, según el testimonio de DIÓG. L., Demetrio fué uno de los escritores más fecundos de *su* época, y en esa fuente se mencionan en primer lugar obras "históricas", cuya enumeración es evidentemente muy incompleta.

§ 2. Pág. 498. Hagnónides: Amigo y defensor de Demóstenes en el asunto de Harpalo (GROTE, XII, 437), fué desterrado por Antípater al Peloponeso al final de la guerra lámica, habiendo vuelto luego a Atenas y acusado a Foción; seguramente que su acusación contra Teofrasto estaba inspirada asimismo en móviles de carácter político:

Págs. 498/9. Ley de Sófocles: DIÓG. L., V, 2 (38), ATENEO, XIII, 610 e-f y *Oratores Atticí*, II, 341s.; pero ATENEO, XI, 509 b, debe añadirse a los fragmentos del discurso de Democares. Mi interpretación del efecto de la Ley concuerda con la de GROTE, XII, 512. La exageración de ATENEO, *loc. cit.* (Σοφοκλῆς . . . ἐξήλασε πάντας φιλοσόφους [Sófocles... expulsó a todos los filósofos]) está en contradicción con el texto de la Ley. La salida de Atenas fué una "*spirited protest against authoritative restriction on the liberty of philosophy and teaching*" (GROTE, *ibid.*). De otra opinión se ha manifestado muy recientemente BELOCH *(op. cit.*, 432): "Teofrasto se vió entonces obligado también a abandonar la Ciudad". Quien abandonó la ciudad no fué Teofrasto solo, sino él καὶ πάντες οἱ λοιποὶ φιλόσοφοι [y todos los demás filósofos] (DIÓG. L., *loc. cit.*) y no cabe hablar de coacción. Y ya que estoy criticando la excelente exposición de Beloch, insistiré en mis reparos (cf. II, 561) contra la opinión actualmente muy difundida de que la escuela peripatética adquirió "personalidad jurídica" gracias a Teofrasto. Cf. mis argumentos en contra en *Plat. Aufs.*, II, págs. 9/10. Tampoco acierto a encontrar en qué pueda apoyarse la opinión, estrechamente vinculada a ésa, de que las escuelas filosóficas estaban "organizadas para el culto á las Musas", o sea que eran asociaciones de culto (θίασοι). Las ofrendas a las Musas y las fiestas en su honor eran comunes a las escuelas filosóficas y a las escuelas de niños (cf. TEOFRASTO, *Caracteres*, XXII) ; en todas esas escuelas desempeñan el mismo papel que el culto de Hermes en los gimnasios (cf. el *Lisis* de PLATÓN). Contra semejante identificación se pronuncia decididamente la circunstancia de que las comunidades de culto "*étaient considérées comme des personnes civiles, pouvant posséder, vendré, acheter en leur propre nom*" (P. FOUR-

CART, *Des associations religieuses chez les Grecs,* p. 48), mientras que en los testamentos de los filósofos de esa época se habla solamente de heredar a título personal con la obligación mora! aneja de hacer participar en el usufructo a los "co-filosofantes". Cf. mi artículo recién citado, pág. 3. Expresiones como: καταλείπω δὲ την μεν διατριβὴν Λύκωνι [dejo la escuela a Licón] (del testamento de Estratón en DIÓG. L., V, 3, 62) permiten todas las interpretaciones imaginables menos la de que existieran asociaciones filosóficas con personalidad jurídica. Así lo advirtieron y proclamaron inequívocamente juristas que se han ocupado del asunto, como BRUNS y DARESTE (cí. mi *Abh.,* pág. 10).

§ 3. Págs. 499/500. Sobre la actividad literaria de Teofrasto en general cf. el sólido estudio de USENEE: *Analecta Theophrastea,* Leipzig, 1850. De los restos de las Φυσικαὶ δόξαι [*Doctrinas físicas*] trata *ibid.,* p. 25ss. DIELS los aprovechó muy a fondo y con todo detalle en sus *Doxographi.* BRANDIS, *Handb. d. Gesch. d. griech.-röm. Philos.,* III, 1, 291/2, estudia sin llegar a un resultado seguro las relaciones de las monografías correspondientes con la obra principal; digamos de paso que en la referida obra estudió Erandis las doctrinas de Teofrasto con insólito esmero.

§ 4. Pág. 501. "Los dcs llegaron a resultados", etc.: ώστε δόξειεν αν έκάτερος ἐναντίως τη υποθέσει λέγειν en περὶ αἰσθήσεως *[De sensu]* en DIELS, *Dox.,* 516, 21. Creo que en la línea siguiente debería añadirse un artículo y dar la siguiente lectura: ὁ μὲν γὰρ πάθη ποιῶν <τὰ> της αίσθήσεως καθ' αὑτὰ διορίζει την φύσιν [pues aquél (Demócrito), al considerar que las propiedades sensibles son afecciones (subjetivas), define su naturaleza como independiente].

Contra los "placeres no verdaderos" de PLATÓN: cf. el fragm. 85 en WIMMER, III, 184. Sin duda que esa polémica debió constituir el tema de la monografía περί ψευδούς ηδονής *[Del falso placer]* (en USENER, p. 8).

Pág. 502. Las ideas... frases y giros aristotélicos: así en la introducción de *de causis plantarum,* I, 1: ή γὰρ φύσις ουδέν ποιεί μάτην [La naturaleza no hace nada en vano], comparado con ARIST., *de cáelo,* I, 4, 271 [a], 33, o II, 11, 291 [b], 13. Asimismo en el fragm. metafísico, p. 308 BRANDIS = USENER, p. IV, 13 (*Bonner Winterprogr.,* 1890/1) : εὐλογώτερον δ' οδν εἶναί τινα συναφὴν καὶ μὴ ἐπεισοδιῶδες τὸ παν [Es más razonable que exista alguna conexión, y que el todo no tenga carácter episódico] comp. con *Metaf.,* XIV, 3, 1090 [b], 19 ó XII, *fin.,* 1076 [a], 1. Quien no esté muy familiarizado con Arist. podía entender una alusión como la que a continuación encuentra USENER (p. V, 2) en las palabras: τοιαύτη δ' ή του όρεκτοῦ φύσις [Tal es la naturaleza de lo apetecible], que se refieren al primer motor, según *Metaf.,* XII, 7,

1072 a, 26: τὸ ὀρεκτὸν κινεῖ οὐ κινούμενον [lo apetecible mueve sin ser movido], e *ibid.*, 1072 b, 3: κινεί ὡς ἐρώμενον [mueve como lo amado]. — Págs. 502/3. Doctrina del Nous: me veo obligado a contradecir a BRANDIS cuando (pág. 283, nota 150) encuentra en el pasaje que allí cita de SIMPLICIO *(Comentario a la Fís.*, p. 964, 30ss. DIELS) una duda "formulada contra la actividad del espíritu totalmente independiente del cuerpo". Allí (fragm. 53 W.) distingue TEOFRASTO entre las pasiones y deseos como movimientos corporales y los κρίσεις καὶ θεωρίαι [juicios y especulaciones] que no cabe reducir a otra cosa, y cuyo comienzo, curso y fin son más bien pura y exclusivamente psíquicos. Con eso se relacionan las palabras: εἰ δὲ δὴ καὶ ό νους κρεῖττόν τι μέρος καὶ θειότερον, & τε δη έξωθεν ἐπεισιὼν καὶ παντέλειος [si el intelecto es una parte más noble y más divina, ya que ha venido desde afuera y es perfecto]. La adversativa δέ [empero] está tan poco indicada en ese lugar que es preciso suprimirla o sustituirla por *yi* [por cierto] como hace DIELS. En cambio, el έξωθεν [desde afuera] queda precisado con el fragm. de TEMISTIO, *de an.*, 91 (p. 107, 35ss. HEINZE) : αλλά τὸ έξωθεν αρα ούχ ὡς έπίθετον, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπαραλαμβανόμενον θετέον κτέ. [sino que hay que considerar entonces que lo que viene de afuera no es algo agregado y extraño, sino que se recibe a la vez y por añadidura en el primer acto de generación]. La grafía conservada es συμπεριλαμβάνον, que BRANDIS (p. 289) convirtió en συμπεριλαμβανόμενον [incluido junto con]. Creo que συμπαραλαμβανόμενον está de acuerdo con el contexto. La concepción se denomina σύλληψις; pero como en este caso se trata de recepción simultánea del Nous, creo indicada la palabra compuesta. Aristóteles, no se sabe a punto fijo por qué motivo, hace figurar el Nous en el embrión; Teofrasto considera más verosímil que también ese elemento se reciba con el γονή [semen] paterno. En TEMISTIO, *loc. cit.*, se dice (108, 17): καὶ προϊών φησι τάς μὲν αισθήσεις *οὐκ ἄνευ* σώματος, *τὸν δὲ νοῦν χωριστόν* [y continuando dice que no hay sensaciones sin intervención del cuerpo, pero que el intelecto es algo separado]. O sea que Teofrasto no dudaba de la autonomía del Nous; pero se rebela contra la idea de considerarlo como un aditamento externo; en vez de la noción mecánica quería poner una orgánica, y, en efecto, cerca del pasaje citado se encuentra también la expresión συμφυής [nacido junto con]. Las fuentes principales para la psicología de Teofrasto son el gran fragmento περί αἰσθήσεως *[De sensu]* —parte bien conservada de las φυσικαὶ δόξαι [*Doctrinas físicas*]— en DIELS, *Doxogr.*, 497-527 y PRISCIANO, Μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περὶ αἰσθήσεως καὶ φαντασίας [Explicación del *De sensu et sensib.* de TEOFRASTO], III, 232*ss.* y 261*ss.* WIMMER. — Dificultades acerca del movimiento del mundo: cf. el fragmento metafísico p. V a/b USENER. — Reparos contra la doctrina fundamental teleológica: *ibid.*, p. Xs. Cf. también sobre el pasaje USENER en *Rhein. Mus.*, XVI, 259*ss.*: "Zu Theophrasts

metaphysischem Bruchstück". Por lo demás, USENER, que escribió ese estudio a la edad de 26 años, no estaba todavía tan familiarizado con la terminología peripatética como luego. De lo contrario, no habría traducido las palabras ἐν Ολης εἴδει por "a modo de especies de materia" (pág. 280, línea 4), pues esa combinación de palabras no significa en ARISTÓTELES más que "material". Cf. *Metaf.*, I, 3, 983 b, 7; la mayoría de los filósofos anteriores sólo había investigado las causas materiales (τάς ἐν Ολης είδει μονάς ᾠιήθησαν αρχάς εἶναι πάντων [creyeron que las causas materiales por sí solas eran las causas de todas las cosas].

§ 5. Pág. 504 (arriba). Sobre las innovaciones de TEOFRASTO en el sector de la lógica cf. PRANTL, *Gesch. d. Logik*, I, 347-400 (I ,s peripatéticos antiguos). PRANTL enumera 24 obras lógicas, entre las cuales había notoriamente algunas "de contenido lo mismo lógico que retórico" (pág. 350, nota 6). Se imponen seguramente algunas supresiones. La obra περὶ προθέσεως καὶ διηγήματος [*De la proposición y la narración]* era sin duda de carácter exclusivamente retórico; cf. ARIST., *Ret.*, III, 13, 1414 b, 7-9 y 16, 1416 b, 16ss. El especialista moderno que rito, es H. MAIER, *Die Syllogistik des Arist.*, II, 1, pág. 213.

§ 6. Págs. 504/5. La... doctrina de la eternidad... del mundo: la fuente es la obra de FILÓN, o atribuida a él, περί αφθαρσίας κόσμου *[De la inmortalidad del mundo*] (p. 510-516 MANGEY), estudiada por DIELS, *Doxogr.*, p. 486ss., en WIMMER, III, 168ss. ZELLER *(Hermes*, XI, 422ss.) ha sostenido de modo poco convincente que toda esa serie de argumentos está dirigida contra Zenón. El texto que conservamos produce la impresión de haber sido muy alterado, principalmente porque con su elocución florida y artificiosa se aparta del estilo llano propio de Teofrasto (cf. DIELS, *Doxogr.*, *Prolegomena*, p. 106ss.). Esta cuestión de autenticidad ha sido estudiada de nuevo por v. ARNIM, la última vez en los *Neue Jahrb. f. d. klass. Philol.*, 1893, págs. 449ss. No me convencen sus argumentos. Sutiliza de modo que no juzgo admisible, expresiones aisladas como άπατη [falsedad] y ἀπατηθῆναι [ser inducido a error]. El "pensamiento existente en el primer argumento de que la subsistencia de la tierra a pesar de la visible acción incesante de las fuerzas que la destruyen, no sería explicable si hubiese existido desde la eternidad" (pág. 451) — es, a mi juicio, una idea muy plausible y todo lo que se quiera menos "artificiosa". Si percibimos la acción de una fuerza a la que no se opone ninguna fuerza contraria y que, a pesar de todo, no logró aún su objetivo, se impone primordialmente a todo físico o filósofo la siguiente conclusión: la actuación de esa fuerza debió tener un comienzo en el tiempo, pues de haber actuado desde la eternidad, tiempo ha que habría logrado su objetivo. Para justificar nuestra exposición basta, por otra parte, la concesión de principio que hace v. ARNIM de que las proposiciones que circulan directamente con el nombre de Teo-

frasto, proceden realmente de él. Pero quisiéramos llamar todavía la atención del lector sobre un punto. Los adversarios de la tesis de que el mundo no tuvo principio ni puede destruirse, en modo alguno sustentan la teoría de una creación del mundo. Lo que realmente impugnan, no es la existencia eterna del material del mundo, sino de su forma actual. Piensan en una conflagración que se produce periódicamente, en la ἐκπύρωσις de HERÁCLITO, adoptada por los estoicos.

Pág. 506. Sobre el mar: el fragmento probablemente único (XXXIX WIMMER) se refiere a la génesis del mar. Cf. HUGO BERGER, *Gesch. d. wissenschaftl. Erdkunde* 2, 383.

LIBRO VI, CAPITULO CUADRAGÉSIMO

5 1. Pág. 507. Las dos obras de botánica de TEOFRASTO, περὶ φυτῶν Ιστορία [*Historia de las plantas*] y περὶ φυτῶν αἰτίαι [*Causas de los procesos vegetales*], ocupan los dos primeros tomos de la edic. de WIMMER. La obra descriptiva o sistemática precedió a la explicativa o fisiológica — relación natural de la que da fe textualmente el propio Teofrasto en la primera frase de la segunda obra con las palabras ἐν τοῖς ἱστορίαις εἴρηται πρότερον [Se ha hablado antes en las historias].

Acerca del contenido (en su inmensa mayor parte fisiológico) de la auténtica obra de botánica de ARISTÓTELES (περὶ φυτῶν β [1] [*Acerca de las plantas*]) nos orientan hasta cierto punto las citas del propio Estagirita de obras anteriores y posteriores, que BONITZ recopiló en el *Index Aristotelicus*, 104 b, 38ss., aunque, dicho sea de paso, en la cita de línea 40/41 τὰ πάθη — περὶ φυτῶν [Las otras afecciones... <tienen su lugar adecuado>... en el *Tratado de las Plantas*] se omitió el pasaje 442 b, 25 que la apoya. Esos pasajes fueron estudiados por ZELLER, II, 2 [3], 509ss. Es de necesidad apremiante que se haga un nuevo estudio de las dos obras de botánica con comentario y traducción alemana. Así lo hizo CURT SPRENGEL (1822) con la *Historia plantarum*; *De causis plantarum*, que sepamos, no se ha traducido nunca.

Pág. 508. Fecha de redacción de las dos obras de botánica: ha sido estudiada a fondo por OSKAR KIRCHNER en su enjundioso artículo "Die bot. Schriften des Theophr." (*Jahrb. f. klass. Philol.*, Suppl.-B., VII, 451-539). En pág. 475, refiriéndose a *Hist. plant.*, V, 8, 1 y IV, 3, 2, dice que el Demetrio que hizo construir naves en Chipre era "Demetrio Falerio" cuando en realidad era Demetrio Poliorcetes; mas a pesar de ese desliz, la clasificación cronológica es acertada. Después de la batalla que se dió en Salamina de Chipre, la isla fué ocupada por Demetrio. Esa batalla tuvo lugar en el año 306. Asimismo, la expedición de Ofelas a Cartago mencionada en segundo lugar, cae en otoño de 309 (cf. BELOCH, *Gr. Gesch.*, III, 1, 200). — *De causis pl.*

"más notable por el planteamiento que por la solución de los problemas": tal es el juicio de E. MEYER, *op. cit.*, I, 167: "De ahí que me parezca lícito... atenerme de preferencia a los fenómenos explicados y prescindir de *sus* explicaciones". — Precursores: cf. también al respecto los datos de KIRCHNER, págs. 499*ss*. También botánicos propiamente dichos (*ibid.*): en este sentido se pronuncia rotundamente *Hist. plant.*, *I, 8, 3*, sobre la disposición de las yemas, donde las palabras δι' ὃ καὶ ταξιόζωτα ταυτα καλοΟσιν [por lo cual las llaman también *taxiozotas* (o sea: que tienen las ramas ordenadas)] sólo pueden aludir a expertos botánicos descriptivos y al propio tiempo generalizadores. De *Hist. plant.*, I, 2, 3 ὃ δὴ καλοῦσί τίνες απλώς ἐν απασιν ὀπόν, ὥσπερ καὶ Μενέστωρ [al cual (sc.: al humor) llaman simplemente algunos, en todos los casos, jugo o leche, como lo hizo también Menéstor] me parece desprenderse que lo fué también Menéstor, al propio tiempo que los pasajes indicados por Kirchner (págs. 505-507) concuerdan en general con esta opinión. Kirchner se contradice a sí mismo en pág. 507: "Suponiendo que hubiese sido un tratadista de agricultura, podrá deducirse de las citas de TEOFRASTO que se ocupó más de la vida y condiciones de las plantas en general". Por consiguiente,  FERD. COHN, "Die Pflanze", I², 4/6, va seguramente demasiado lejos cuando niega que Teofrasto tuviera precursores verdaderamente científicos. Un precursor de Teofrasto que no menciona KIRCHNER, fué seguramente el famoso médico DIOCLES DE CARISTOS (primer tercio del siglo VI). Bien es verdad que TEOFR. sólo lo cita en una ocasión, en el fragmento de la obra "sobre las piedras" (III, 40 WIMMER) ; pero lo utilizó copiosamente, como expone en detalle WELLMANN en el artículo "Das älteste Kräuterbuch der Griechen" (*Festgabe für Franz Susemihl*). Sobre los méritos contraídos por el elenco científico de Alejandro y asimismo sobre lo que se expone a continuación, cf. la obra de HUGO BRETZL, *Botanische Forschungen des Alexanderzuges* (VIII y 412*s*., Leipzig, 1903), obra excelente, fundada en una insólita combinación de saber botánico e histórico-filológico. Utiliza como fuentes principales ESTRABÓN, II, 69; XV, 685, 692, 694; de él hemos tomado las citas de 369/70. Cf. además: BRETZL, págs. 168, 115, 192/3, 88, 518.

Pág. 510. Sobre, Teofr. como clasificador cf. *Hist. pl.*, I, 3. El pasaje principal, *ibid.*, I, 3, 5: δια δὴ ταῦτα ώσπερ λέγομεν ουκ ἀκριβολογητέον ὅρῳ, άλλα τω τύπω ληπτέον τοὺς ἀφορισμούς [Por estas causas, pues, en la definición de los géneros, según dijimos, no hay límites determinados, sino que las distinciones deben interpretarse como esquemas sumarios]. También antes, I, 3, 2 δεῖ δὲ τοὺς δρους οὕτως ἀποδέχεσθαι καὶ λαμβάνειν ὡς τύπω καὶ ἐπὶ τὸ πᾶν λεγόμενους [Estas definiciones deben interpretarse como algo sumario y general]. —

La gran influencia que ejercen los factores climáticos en la modificación de los organismos, etc., junto con ejemplos: *ibid.*, I, 3, 5/6. Sobre el ejemplo de las malváceas que se convierten en planta arbórea (οἷον μαλάχη τε εἰς ὕψος αναγόμενη καὶ ἀποδενδρουμένη [como la malva que, orientada hacia lo alto se convierte en un verdadero árbol] cf. F. COHN, "Die Pflanze", I [2], 403: "El grupo de familias de las malvas, representado en nuestro país por modestas yerbas, se desarrolla en la zona cálida en árboles gigantescos y ya en el Mediterráneo se presenta en forma de magníficos arbustos".

§ 2. Pág. 511 (arriba). El pasaje sobre la percepción sensorial, *de causis plant.*, II, 4, 8: ἀλλ' ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα το ακριβές μᾶλλον αἰσθητικῆς δεῖται συνέσεως, λόγω δ' οὐκ εὔμαρές ἀφορίσαι [pero si en Jos casos particulares se quiere proceder con precisión, hay que utilizar el juicio de ios sentidos, porque no es fácil delimitar estas cosas por medio de la reflexión].

Pág. 511. No hay que forzar las semejanzas: *Hist. pl.*, I, 1, 4 δσα γαρ μὴ οἷόν τε ἀφομοιοῦν, περίεργον τὸ γλίχεσθαι πάντως, ἵνα μὴ καὶ τὴν οἰκείαν ἀποβάλλωμεν θεωρίαν [pues lo que no se puede comparar, es inoportuno querer equipararlo de todos modos, ya que perderíamos el verdadero conocimiento de las plantas]. — Pág. 511 (final). Comparación de la raíz con el conducto digestivo, *de causis pl.*, VI, 11, 5.

Pág. 511 (final). KURT SPRENGEL, citado por E. MEYER, *loc. cit.*, *I*, 165. Lo siguiente, *ibid.* Descripción de la hoja del plátano: BRETZL, *op. cit.*, 196. LINK y ROBERT BROWN: ERNST MEYER, *op. cit.*, pág. 166. Rizomas, cebollas, bulbos, etc.: BRETZL, 163. Ensayos de aclimatación de HARPALO: *Hist. pl.*, IV, 4, 1; cf. sobre esto BRETZL, 234ss. Un paralelo interesante que revela la afición de los persas por esos ensayos se encuentra en el documento de Darío I al sátrapa Gadatas (*Bulletin de corresp. hellén.*, XIII, 529ss. con apéndice crítico XIV, 646ss.; DITTENBERGER, *Sylloge inscr. Graec.* [2], 2).

§ 3. Pág. 512. Generación espontánea: cf. *Hist. pl.*, II, 1, 1; II, 1, 4; III, 1, 4-6; *de causis pl*, IV, 4, 11; *Hist. pl.*, VII, 7, 3; I, 5, 1-3; V, 4, 6.

Pág. 513 (final). Hojas de Mimosa asperata: cf. BRETZL, págs. 127s. y Tamarindus Indica, *ibid.*, 153ss., a base de *Hist. pl.*, IV, 2, 11; IV, 7, S y *de causis pl.*, II, 19, 1 (sueño de las plantas). Sobre éste, en términos análogos, F. COHN, *Die Pflanze*, I [2], 257. — Pág. 514 (arriba). Movimientos heliotrópicos: cf. *ibid.*, 261ss. y *de causis pl.*, II, 19, 3. Para lo que sigue II, 19, 4. *Ibid.*, aparece la palabra "sensación": ἡ δὲ αἴσθησις οὕτως οξεία γινομένη κτέ. [<no es raro> que la sensación sea tan aguda...]. "Sobre la excitabilidad y vida sensorial de las plantas" es el título de una conferencia dada por G. HA-

BERLANDT en la sesión solemne de la Academia Imperial de Ciencias (30 mayo 1908). Cf. el artículo del mismo autor "Ueber Bewegung und Empf. im Pflanzenr.", *Riv. di Scienza,* III, 290-300. Bisexualismo de muchas especies vegetales: *Hist. pl.,* II, 6, 5; comparación con el acoplamiento animal, II, 8, 4: ἀλλ' ἡ μὲν otov μῖξις [pero en uno es como una cópula] ; también *de causis pl.,* III, 18, 1.

§ 4. Pág. 515. ALBERTO MAGNO sólo conoce a Teofrasto indirectamente: cf. *De vegetalibus libri,* VII ed. C. JESSEN, p. 109 (II, 15): *Dicunt autem, Plinium apud Latinos et Theophrastum apud Graecos hanc tenuisse sententiam.* ANDREA CESALPINI: *De plantis libri XVI,* Florencia, 1583. La obra empieza con una frase sobra la θρεπτική ψυχή [alma vegetativa] (*illud solum genus animae quo alantur, crescant et gignant sibi similia*), que corresponde sólo a las plantas. Aquí habla totalmente como haría un aristotélico. Vale la pena ofrecer algunas muestras de sus esfuerzos críticos y exegéticos. X, 46, p. 429, dice de una frase de Teofrasto (*Hist. pl.,* IX, 18, 3) : *Multis mendis scatet et corrigendus est hoc modo.* SCHNEIDER califica el pasaje de *scripturam vexatissimam et aperte mendosam* (THEOPHRASTI *opera,* III, 817). Entre otros ensayos de restauración menciona también los de CESALPINI, confía en la ayuda manuscrita y acaba tranquilizándose con una conjetura del botánico H. F. LINK. En todo caso, C. (II, 3, p. 36) se aproxima más a la verdad que sus predecesores. Se había leído *Hist. pl.,* III, 10 φύλλον δισχιδὲς [hoja bifurcada] traduciendo la última palabra por *bifidum.* C. traduce *folium difficile ad findendum,* con lo cual se aproxima a la grafía, actualmente aceptada y notoriamente correcta φύλλον δ' ἀσχιδές [pero la hoja íntegra]. En rigor, esa traducción exigiría un δυσχιδές [difícil de partir]. Es posible que él ya lo hubiese pensado así. Pero la partícula adversativa viene impuesta por el contexto. La cita al final del capítulo: "Del Beluchistán... nunca tuvieron la menor idea" procede de BRETZL, pág. 250.

LIBRO VI, CAPITULO CUADRAGESIMOPRIMERO

§ 2. Pág. 518. KARL GOTTLIEB SONNTAG: *Disertatio in prooemium Characterum Theophrasti,* Leipzig, 1787. — Definición de la ironía: Auténtico acervo aristotélico: *Et. Nic.,* II, 7 (1108 a, 20), IV, 13 (1127 a, 20), asimismo *Et. Eudem.,* III, 7 (1233 b, 39) y *Magna Moralia,* I, 33 (1193 a, 29). — Anexos ampliadores al final de los *Caracteres:* esas cláusulas se hallan en los capítulos I, III, VI, VIII, XXVIII y XXIX (cf. mi estudio que se cita a continuación) ; sobre los aditamentos de un bizantino, cf. H. DIELS, *Theophrastea,* Berlín, 1883. Ese investigador ha publicado recientemente (1909) una edición ejemplar de los "Caracteres" en la serie de la Clarendon Press (Oxford).

§ 3. Pág. 521. *Características...* de Aristón de Ceos: cf. H. SAUPPE,

Philodemi de vitiis liber decimus, Leipzig, 1853 (a base de *Voll. Hercul. Coll. prior,* III). También J. L. USSING, *Theophrasti Characteres et Philodemi de vitiis liber,* X, Copenhague, 1868. — Pág. 521 (abajo). El estudio del autor "Ueber die Charaktere Theophrasts", que se menciona en el texto, está en las *Sitzungsber. der Winner Akademie, Philos. histor. Klasse,* Nº X del tomo 117 (Viena, 1888). La teoría del extracto había sido impugnada muy seriamente por FRIEDRICH AST, *Theophrasti Characteres,* Leipzig, 1816, y por R. C. JEBB, *The Characters of Thephrastus,* Londres y Cambridge, 1870. Su último paladín fué EUGEN PETERSEN, *Theophrasti Characteres,* Leipzig, 1859, págs. 87/8. Sobre la coincidencia formal de los caracterismas de Aristón con los de Teofrasto llamaron por vez primera la atención SAUPPE, *loc. cit.,* p. 6 y PETERSEN, *loc. cit.,* p. 89. — Una excepción que confirma la regla: cf. la documentadísima edición de Leipzig de los "Caracteres" de Teofrasto (1897), pág. 51: "Obsérvese en él (en el cap. VI) la acumulación de fórmulas de introducción: τοιούτος οἷος, ἀμέλει δυνατός, δεινός, καὶ τούτων αν είναι δόξειε, ικανός, οὐκ ἀποδοκιμάζειν δε [tal que; capaz sin duda; hábil para; parecería ser de aquellos que; capaz; por cierto no consideraría indigno].

i 4. Pág. 523 (arriba). JERÓNIMO: *adversus Jovianum,* I, 47, vol. II, p. 313 VALLARSI. ATENEO: VI, 249 [f] y X, 435 [e]. Cf. G. HEYLBUT, *De Theophrasti libris* περὶ φιλίας *[De la amistad],* tesis Bonn, 1876. Aquellos datos proceden de la obra de Teofrasto περὶ κολακείας *[De la adulación]* mencionada también en el índice de obras antiguo. La cita ATENEO, 254 [d]. Su contenido debía ser, por lo menos en parte, de carácter histórico o anecdótico. La imagen del sibarita: según HERMIPO en ATENEO, I, 21 [a], donde se menciona asimismo el aspecto atildado de Teofrasto y su elegante indumentaria en el aula. Ni superhombre ni semidiós: Muy sintomática es la impresión que sintió Arcesilao al pasar de la escuela de Teofrasto a la de Polemón (cf. págs. *9s.*): ἔφη δὲ 'Αρκεσίλαος ὅτι αὐτῷ παρά Θεοφράστου μετελθόντι φανείησαν ot περὶ τὸν Πολέμωνα θεοί τίνες ή λείψανα τῶν αρχαίων εκείνων καὶ ἐκ τοῦ χρυσοῦ γένους διαπεπλασμένων ἀνθρώπων [Dijo Arcesilao que cuando se apartó de Teofrasto <para pasar a la escuela de Polemón>, los que rodeaban a éste le parecieron dioses o reliquias de aquellos hombres del pasado surgidos de la estirpe de oro] *(Index Academicorum,* col. XV, *3ss.,* p. 55/6 MEKLER, de donde la extracta DIÓG. L., IV, 4, 22).

δ 5. Págs. 523/4. El desprovisto de tacto se denomina en el original ακαιρος (*Caracteres,* XII), el vanidoso μικροφιλότιμος [ambicioso de pequeñas cosas] (XXI). — Pág. 524 (abajo). "Un vastago de Melita": κλάδος Μελιταῖος. Quienes, como los de la edición de Leipzig, creyeron que la palabra κλάδος [vastago] debe ser el nombre propio del perro, olvidaron que palabras de sentido afín, como ἔρνος, θάλος y aun

κλάδος aparecen empleadas de modo análogo en las inscripciones funerarias. Cf. el vocabulario de los *Epigrammata Graeca* de KAIBEL. Esa aplicación de la expresión poética pretende caracterizar precisamente al vanidoso y aun podríamos decir que al "advenedizo". (Cf. también la reproducción de un perrito melitense con la anotación Μελιταίη [de Melita] en el *Bulletino dell'Istituto,* 1851, págs. 55 y 58; reproducida en O. KELLER, "Abh. über Hunderassen im Altertum", *Österr. Jahreshefte,* , VIII, 243).

Pág. 525. El descontento con su suerte (μεμψίμοιρος) forma el asunto del carácter XVII; el fanfarrón (ἀλαζών), el del XXIII.

Pág. 526 (abajo). EDUARD ZELLER: II, 2 [3], pág. 855. Advierto con satisfacción que modificó su opinión al leer mi citado estudio; cf. sus palabras en *Archiv f. Gesch. d. Philos.,* III, 317: "La opinión dominante de que son [los "Caracteres"] un mero extracto de una o varias obras de Teofrasto, ha sido impugnada de modo convincente por Gomperz". — LABRUYERE: *Les Caracteres,* III, 60 (Edic. de Bruselas de 1828). La cuestión relativa a la época en que se redactaron los "Caracteres" no ha sido resuelta de modo que fuera generalmente aceptada (cf. CICHORIUS en la edición de Leipzig, págs. LVIIss. y FRANZ RÜHL en *Rhein. Mus.,* 1898, págs. 324*ss.*). El investigador mencionado en último lugar hizo observar con razón que la redacción de las distintas caracterizaciones puede pertenecer a épocas muy diferentes, y, en" consecuencia, es difícil que la cuestión misma esté bien planteada.

LIBRO VI, CAPITULO CUADRAGESIMOSEGUNDO

Pág. 527. Los testimonios para lo dicho sobre Aristón, Licón y Sátiro están en el tantas veces mencionado estudio del autor, pags. 9, 17s.

Págs. 527/8. "De las costumbres", etc.: περὶ ἠθῶν y περὶ βίων. Había obras así tituladas también de CLEARCO (cf. WEBER, *De Clearchi Solensis vita et operibus,* Breslau, 1880, pág. 17; los fragmentos en MÜLLER, *Fragmenta historicorum Graecorum,* II, págs. 302*ss.*) y de Heráclides, y asimismo de Estratón (cf. DIÓG. L., V, 3, 59 y V, 6, 87). La obra περὶ ἠθῶν καὶ βίων del epicúreo Zenón era, por lo menos en parte, de contenido ético-individual descriptivo. Así se desprende de la parte conservada con el título especial περί παρρησίας [De *la libertad de lenguaje*] en *Voll. Hercul. collect. prior V.* La abundancia... de contenido histórico en περὶ ἠθῶν de Teofrasto se deduce de la indicación de ATENEO, XV, 673 [e], de que el comentarista Adrasto dedicó cinco libros a las "dificultades históricas y lingüísticas" que aparecen en esa obra y sólo uno a las de la *Ét. Nic.* De Βίος Ελλάδος de Dicearco hay fragmentos bastante numerosos que recopila MÜLLER, *op. cit.,* II, 233*ss.*

δ 2. Pág. 528. C. Müller recopiló también *(op. cit.,* II, 293ββ.) los fragmentos históricos de Fanías o Fenías (la última grafía me parece segura en vista de su aparición en *Hercul. Voll.*; cf. el estudio del autor "Die herculanischen Rollen", *Zeitschr. f. österr. Gymn.*, 1866, cuad. 10, pág. 701). Una "recopilación de materiales históricos": Ἱστορικά υπομνήματα. — La extensa sección de la "Enciclopedia" conservada por el *Floril.* de ESTOBEO, XLIV (II, 166ss. MEINEKE), preparada, con la colaboración del autor, por FRANZ HOFMAN *(Beitr. z. Gesch. d. griech. u. rom. Rechts,* págs. 46-62). No puedo asentir a la opinión de USENER que impugnó *—Rhein. Mus.*, XVI, 470ss.— que la obra citada por DIÓG. L., con el título Νόμων κατά στοιχεῖον κδ' *[Veinticuatro libros de las leyes por orden alfabético]* fuera verdaderamente una enciclopedia o diccionario político. El "curioso añadido... κατά στοιχεῖον [por orden alfabético] significa, según USENER, que en las Νόμοι [Leyes], cuyo número de libros coincide con el número de letras del alfabeto, se utilizaron éstas para numerar los libros". O sea, que un hecho tan insignificante como el de que en este caso Z significa 6 y no 7 y, correlativamente, el número 10 se indique con K y no con I, de que, por consiguiente, esta obra de Teofrasto estaba totalmente indicada del mismo modo que la de Aristóteles — ese hecho de tan poca monta se pretende que se incorporó al título y que nos obliga a dar a las palabras κατά στοιχεῖον una interpretación forzada en vez de la natural. Bien es verdad que Usener califica esa interpretación de "hipótesis"; pero en este caso existe una terminología categórica. Voy a citar pasajes que tengo a mano: HESIQUIO en el proemio a su diccionario: πολλοί μὲν καὶ ἄλλοι των παλαιῶν τὰς κατά στοιχεῖον συντεθείκασι λέξεις [También muchos otros de los antiguos dispusieron alfabéticamente los léxicos]. Asimismo el patriarca FOCIO al frente de su diccionario: Λεξικὸν κατὰ στοιχεῖον *[Léxico alfabético]*. Del mismo modo, al principio del *Léxico Platónico del Timeo:* τάξας δὲ ταῦτα κατά στοιχεῖον καὶ μεταφράσας κτέ. [habiendo ordenado esto alfabéticamente y traducido, etc.]. DIOSCÓRIDES, *Materia medica,* I, 3: οἱ δὲ κατά στοιχεῖον ἀναγράψαντες διέζευξαν της ομογένειας τά τε γένη κτέ. [Los que expusieron alfabéticamente separaron los géneros de las especies, etc.]. ¿Qué significan, comparadas con estos testimonios, las objeciones de Usener? "¿Cómo» conceptos colectivos como los Συμβόλαια [*Las Convenciones*] (el título del gran fragmento reproducido en ESTOBEO) hubieran podido comentarse con tal detalle en un artículo de conjunto, si aun sobre πρᾶσις, συγγραφαί, παρακαταθῆκάι [la venta, los contratos, los depósitos], etc. hubiese sido preciso formular en su lugar alfabético las necesarias especificaciones?" Contestamos nosotros: Exactamente igual que cualquier otro elaborador de un material ordenado en forma de diccionario, también Teofrasto podía hacer referencia a pasajes anteriores o posteriores. Tampoco me parece que pueda sacarse mucho de las conclusiones

obtenidas a base de los fragmentos conservados. El propio Usener concede que según la "cita de Harpocratión, *pág.* 141, 28 BEKKER", el capítulo περί συμβολαίων *[Acerca de las convenciones]* debería figurar precisamente en el libro XVIII, es decir, donde le corresponde según el orden alfabético: Σ = 18. Si no hubiésemos conservado ese epígrafe, un crítico, fundándose en las palabras πρασις y ὠνή que significan venta y compra, habría podido formular contra el orden alfabético las mismas objeciones que Usener funda en otras citas cuyo contenido conocemos, mas no —entiéndase bien— la palabra con que se incluían en el índice. -

"Sobre el arte del Estado o política aplicada": así traduzco yo Πολιτικά πρὸς τοὺς καιρούς, título que antes (*Zeitschr.f. österr. Gymn.*, 1865, pág. 816, nota 3) había traducido de otro modo: "Sobre oportunismo político". Ninguna de ambas traducciones corresponde totalmente a la idea que de la obra podemos hacernos por los fragmentos (cf. USENER, *Analecta Theophrastea,* 7). Cabría pensar también en "Casuística política", pero chocaría la connotación de casuística moral. El contenido era sobre todo de carácter histórico, que quizá con lo que mejor podría compararse sería con la colección de casos financieros contenidos en la *Económica* aristotélica. Por otra parte, CIC., *de fin.,* V, 4, 11, parece indicar que tampoco faltaban en la obra disposiciones normativas: Después de haber aludido a las "Politias" aristotélicas y la idea que de ellas puede sacarse, *qui essct optumus rei publicae status,* prosigue: *Hoc amplius Theophrastus quae essent in re publica inclinationes rerum et momenta temporum, quibus esset moderandum utcumque res postularet.* Y en una de sus cartas (*ad Atticum,* IX, 2) dice refiriéndose a la situación política y a su tratamiento: *Nihil me existimaris ñeque usu neque a Theophrasto didicisse,* etc. O sea, que la obra de Teofrasto es colocada a la par de la maestra experiencia.

Lo que hago observar en pág. 529 sobre la vasta repercusión, recientemente reconocida, de las obras pertenecientes a la retórica, se funda en la amable comunicación de un joven compatriota, autor de una obra de inminente publicación: *Theophrasti* περί λέξεως [*Sobre la elocución*] *libri fragmenta collegit, disposuit, prolegomenis instruxit* AUGUSTUS MAYER. — Pág. 529. EUDEMO: cf. la colección *Eudemi Rhodii Peripatetici quae supersunt collegit* LEONARDUS SPENGEL, Berlín, 1866. ARISTÓXENO, hijo de Espíntaro, de Tarento. Los fragmentos de ese prolífico discípulo de Aristóteles, exceptuando los rítmicos y de técnica musical, están en MÜLLER, *Fragm. Histor. Graec.*, II, 269*ss.* Los "fragmentos armónicos", edit. por PAUL MARQUARD, Berlín, 1868. Además, R. WESTPHAL, *Aristoxenos von Tarent, Melik und Rhytmik des klassischen Hellenentums,* 2 vols. (Leipzig, 1893). "Alegría, tristeza, entusiasmo":

según PLUTARCO, *Quaest. conv.*, I, 5, 2 = *Moralia*, II, 754, 23*ss*. DÜBNER. De sus dos libros sobre la música, hay un gran fragmento (conservado en el comentario de PORFIRIO a la *Armónica* de Ptolomeo, III, 291 WALL.) comentado por BRANDIS, *op. cit.*, 366-369. Además de aquellos dos libros περὶ μουσικῆς [*Sobre la música*], los antiguos registros conocen todavía un libro "Armónica" y otro "Sobre la música", evidentemente de carácter histórico. Historia de la religión: 6 libros περὶ τὸ θεῖον Ιστορίας [*De lo divino de la historia*] y tres libros περὶ θεῶν [*Sobre los dioses*] (de diis epicherematum), cf. USENER, *Analecta Theophrastea*, 11.

§ 3. Pág. 530. Moradores del Monte Atos (acrotoítas): cf. JAKOB BEENAYS, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, Berlín, 1866, págs. 36s. y 56/7. Censura de los antiguos: CLEMENTE, *Protrept*,, 68, 58 POTTER. CIC., *de nat. deor.*, L, 13.

§ 4. Pág. 530. Cf. BERNAYS, *op. cit.*, págs. 61ss. Sacrificios humanos en Arcadia, su perduración hasta la época imperial romana: cf. FARNELL, *Cults of the greek states*, I, 41s. Los griegos sobre el sacrificio a Baal en Cartago: *ibid.*, I, 33. Sobre esto y lo que sigue cf. BERNAYS según Teofrasto en Porfirio, págs. 86s. Teofrasto y Clearco sobre el pueblo judío: cf. BERNAYS, op. *cit.*, págs. 84s. y 111*ss.*, también 187. El fragmento de Clearco περὶ ὕπνου [*Acerca del sueño*], en *Josephus contra Apionem*, I, 22 = VI, 200s. BEKKER (en *Fragm. Hist. Graec.*, *II*, 323*s.*).

Pág. 532. Afinidad... de hombres y animales: cf. BERNAYS, *op. cit.*, 9688. "Sobre la inteligencia y clases de sentimientos de los animales": περὶ ζῴων φρονήσεως καὶ ἤθους. Es palmario que PLUTARCO, en su obra *de sollertia animalium, Moralia,* 1174ss. DÜBNER, sostiene la misma tesis que Teofrasto. Sus adversarios, que niegan a los animales el "logos" o inteligencia superior, son estoicos. Cf. cap. 11, 5, también 10, 1 y 4, 10; una alusión también 3, 11. Nos parece sumamente probable que Plutarco aprovechara a fondo la *Apología de los anim.* de TEOFRASTO, a pesar de que parece que hasta ahora nadie ha formulado una hipótesis en este sentido, ni siquiera ADOLF DYROFF, autor de una monografía "Ueber die Tierpsychologie des Plutarchos" (*Würzburger Gymn. Progr.*, 1897). Difícilmente será casualidad que el modo de hablar de Plutarco, al referirse a las diferencias de grado psíquicas de los seres vivientes, recuerde el de Teofrasto. Cf. *de sollertia animalium*, c. 4, 1/1 (= 117, 28ss. DÜBN.): απορώ πώς ή φύσις ἔδωκε τὴν αρχήν αὐτοῖς, ἐπὶ τὸ τέλος ἐξικέσθαι μὴ δυναμένοις... [dudo de que la naturaleza les haya dado el principio (= la razón), ya que no pueden llegar al fin (= la virtud)...] (1. 42) εἶτα των θηρίων αἰτιᾶσθαι τὸ μὴ καθαρὸν μηδ* ἀπηκριβωμένον πρὸς ἀρετὴν κτέ. [luego acusan a lo que en los animales hay de impuro y de no totalmente preparado para la virtud,

etc.] y Teofrasto en Porfirio, pág. 97 BEENAYS: αἱ γὰρ των σωμάτων ἀρχαὶ πεφύκασιν αἱ αὐταί . . . . πολύ δὲ μᾶλλον τῷ τάς ἐν αὐτοῖς ψυχάς αδιάφορους πεφυκέναι . . . . ἀλλ' ωσπερ τὰ σώματα, οὕτω καὶ τάς ψυχάς τὰ μὲν ἀπηκριβωμένας εχει των ζῴων, τὰ δὲ ἧττον τοιαύτας [Pues los principios de los cuerpos son los mismos por naturaleza... y mucho más porque no son diferentes por naturaleza las almas que en ellos residen... sino que, como en el caso de los cuerpos, unos poseen las almas de los animales que están perfectamente terminadas, y otros las que no lo están en la misma medida].

§ 5. Pág. 533 (arriba). Intención de los oferentes: cf. **BERNAYS,** ***op. cit.,*** 66-68 y 76.

Pág. 533. Sobre la ética de Teofrasto cf. **BRANDIS,** *loc.* ***cit.,*** págs. **347*ss.*** Comparte con otros hijos de la época helenística, que apreciaba más la vida privada que la pública, su elevada estima de la amistad. No dejó de dar tampoco la casuística de la amistad. Cf. A. **GELIO,** ***Noct.*** *Att.,* I, 3, 9ss. La doctrina del término medio aplicada también a la justicia: cf. ESTOB., ***Eclogae,*** II 7, 300 = II, 140, 6ss. **WACHSMUTH.** Disminuyó el valor de la virtud, etc.: **CIC.,** ***Tuscul.,*** V, 9, 24ss. **Id.,** ***Acad.*** *post.,* I, 9; *De* ***fin.,*** V, **5,** 26. El verso citado por **CIC.,** ***Tusc. ibid.***: ***Vitam*** *regit fortuna, non* ***sapientia,*** es traducción latina del griego Τύχη τὰ θνητών πράγματ', οὐκ εὐβουλία ***Menandri monosticha,*** 725. Por lo demás, hasta donde podamos juzgar nosotros, parece que a Calístenes le faltó realmente ευβουλία **[prudencia];** cf. nuestro estudio **"Anaxarch** und **Kallisthenes"** en las ***Commentationes Mommsenianae,*** págs. **471*ss.*** "Calístenes o sobre el dolor": De los demás diálogos de Teofrasto conocemos por el nombre el Μεγαρικός *[El* ***Megárico*]**, cuya forma dialogada se explica sobre todo por la similitud de título con el Τρωικός *[El* ***Troyano*]** de Hipias (cf. I, 348) — de otra opinión es **HIRZEL,** *Der* ***Dialog,*** I, pág. **311—,** y, además, el "Banquete", el 'Ερωτικός *[Del amor]* y el Προτρεπτικός [***Protréptico***] (cf. **HIRZEL,** ***ibid.,*** 345). Juicio de Teofrasto como escritor: **CIC.,** *Bruto,* 31, 121 (***Quis*** *Aristotele* ***nervosior, Theophrasto dulcior?***) y ***Tusc.,*** *loc. cit.*

LIBRO VI, CAPITULO CUADRAGESIMOTERCERO

De Estratón trata DIÓG. L., V, 3, que en V, 4, 68, indica que Estratón falleció durante la olimpíada **127ª,** "o sea, a más tardar, en 269/8, de suerte que su primer año, aun haciendo un cálculo inclusivo, era a más tardar **286/5...** Estratón dirigió la Escuela 18 años. De 287/6 ó 286/5 hasta 270/69 ó 269/68" (**BELOCH,** ***Griech.*** *Gesch.,* III, 2, 469).

Los fragmentos de Estratón no han sido recopilados todavía. Está anticuada la monografía de **NAUWERCK,** *De* ***Stratone Lampsaceno,*** Berlín, **1836.**

§ 2. **Pág.** 538. Sobre Estratón en la corte egipcia cf. MAHAFFY, *The Empire of the Ptolemies,* pág. 166. No hay razón alguna para achacar a envidias de los literatos la causa de haberse marchado de allí. El año en que se inaugura el reinado del rey a quien él había educado y la muerte de Teofrasto proporcionan una explicación suficiente. Curadores de la escuela: como los decenviros aparecen lo mismo en el testamento de Teofrasto que en el de Licón, parece que ese era el uso de la Escuela, y por eso cabe suponer que en DIÓG. L., V, 3, 62, donde sólo aparecen 9 nombres, se omitió uno. Menedemo: Se refiere a él la frase de Estratón en PLUTARCO, *de tranquillitate animi,* 13 = *Moralia,* 573, 15 DÜBN. Juicio de Polibio: XII, 25 c = III, 211, 14ss. BÜTTNER-WOBST.

Pág. 538 (abajo). "Sobre mareo y aturdimiento": la tradición parece ser περὶ λιμοῦ καὶ σκοτώσεων *[Sobre el hambre y el aturdimiento]*. REISKE supuso, en vez de λιμοῦ [hambre], ἰλίγγου [mareo]; AD. WILHELM piensa en δίνου [vértigo]. Obra aparte "sobre el rey filosófico": ¿ofrece una garantía documental el título de ese libro, que sólo presenta la edic. COBET de DIÓG. L., mientras que en las edics. anteriores figura como περὶ φιλοσοφίας *[Acerca de la filosofía]* (ZELLER, II, 2 [3], 903)? Lo único enigmático es el título o los títulos: περί τοῦ προτέρου γένους, περί του Ιδίου, περὶ τοῦ μέλλοντος. Parece que con ellos se alude a una obra que constara de tres secciones o libros: Sobre la generación pasada, la propia (actual) y la futura. Mas ¿cuál debió ser el contenido de esa obra?

§ 3. Pág. 539-540. De Estratón como físico trataron, G. RODIER, *La physique de Straton de Lampsaque,* París, 1890, y muy profundamente DIELS ("Ueber das physikalische System des Straton", *Berl. Sitz. ber.,* 1893, IX), a cuyas opiniones nos adherimos en lo esencial. Diels ha dado la prueba de que en el proemio de la Pneumática de Herón se aprovechó a fondo a Estratón. Esta prueba se funda sobre todo en la coincidencia literal de la cita procedente de Estratón en el comentario de Simplicio a la Física aristotélica, IV, 9 (693, 11ss DIELS) con el proemio de Herón, ahora I, 24, 20ss. W. SCHMIDT (*Heronis opera,* Leipzig, Teubner, 1899). Sin embargo, nosotros no consideramos que "toda esa digresión de Herón περὶ τοῦ κενού *[Sobre el vacío]*" sea —como pretende Diels (pág. 15)— "una recensión abreviada del libro del mismo título de Estratón". Diels no pudo creer que en la obra no hubiera otras cosas añadidas, pues aparece citado Arquímedes, mucho más moderno, con su estudio "De los cuerpos flotantes", *ibid.,* 24, 11 SCHMIDT. Más elocuente es el hecho de que un pasaje (pág. 10, 19ss.) tenga mucho parecido con la doctrina aristotélica de los lugares naturales: τὰ μὲν γὰρ λεπτότερα της φθορᾶς εἰς τὸν ἀνωτάτω χωρεί τόπον, ἔνθαπερ καὶ τὸ πῦρ [Pues en la disolución de la materia lo más sutil se dirige hacia arriba, adonde también <se dirige> el fuego]. Mas esa

concordancia está en contradicción con la indiscutible indicación de SIMPLICIO en su comentario a ARIST., *de cáelo, I,* 8 (pág. 267/8 HEIBERG), de que Estratón volvó a adoptar la doctrina democriteana del empuje (ἔκθλιψις). Me gustaría ver subsanada esta contradicción y con ella la reserva que me impide eximir de esta salvedad el resultado obtenido por Diels. Al margen: en ese proemio, pág. 26, línea 21 SCHMIDT, seguramente después de σωμάτων [de los cuerpos] hay que suplir las dos palabras <τὸ θερμόν [el calor]>. Cf. pág. 24, 24: τὸ φως οὐδὲ ή θερμότης [la luz ni el calor]. Sin este añadido, Herón, o Estratón, habría dicho que la luz (τὸ φως) pasa "a través del cobre, el hierro y todos los demás cuerpos", o sea, ¡que necesariamente habría conocido los rayos Roentgen! — Pág. 539 (a mitad de pág.). Sueño o fantasía: cf. CIC., *Acad., II,* 38, 121.

§ 4. Pág. 540/541. Cualidades: ποιότητες. Cf. SEXTO, *Pyrrhon.,* III, 33 = 126, 26 BEKKER: Στράτων δὲ ό φυσικός τάς ποιότητας . . . . αρχάς λέγει [Estratón el físico dice que las cualidades... son los principios <de todas las cosas>]. Ahí está una de las principales diferencias entre la doctrina fundamental de Estratón y la Demócrito. Para subrayar esta diferencia y la falta del desarrollo fantástico de la doctrina de, los átomos (v. *supra*), será conveniente evitar la expresión "átomos" en la exposición de la doctrina de la naturaleza de Estratón. Sin embargo, no puede negarse que no existe una diferencia de concepto entre los átomos de Demócrito y los protocorpúsculos, protopartículas, partículas de masa o corpúsculos de nuestro físico. (Prefiero evitar la expresión "Molekeln" empleada por Diels y siguiéndole a él Schmid, para huir de la semejanza con "molécula", agregado de átomos, que induciría a error). Los protocuerpos de Demócrito, no menos que los de Estratón, son extensos y no meros puntos, centros de fuerza; poseen, además, diversas figuras. Y el hecho de que se consideren divisibles hasta el infinito (SEXTO, *adv. math.,* X, 155 = 508, 22*ss.* BEKKER), no debe interpretarse (como con razón hizo observar DIELS, *loe. cit.,* 12, nota 3) tampoco como una división efectiva, sino sólo ideal, según SIMPLICIO en la *Fís.* (*Corollarium de loco*), 618, 24 DIELS. — Para que el movimiento no resultara incomprensible, el tiempo debería ser igualmente un continuo divisible hasta el infinito, tal como, según SEXTO, *loe. cit.,* eran para él el espacio y los cuerpos. Por consiguiente, tenemos perfecto derecho a suponer con ZELLER, II, 2 [3], 912, que el último aditamento κινεῖσθαί τε τὸ κινούμενον ἐν ἀμερεῖ χρόνῳ δλον ἄθρουν μεριστόν διάστημα καὶ οὐ κατά τὸ πρότερον πρότερον [Lo que se mueve, se mueve en un tiempo indivisible, por todo un intervalo divisible compacto y no primeramente según un primer <intervalo>], es un equívoco, y que debe darse la preferencia al dato de SIMPLICIO en la *Fís.* (*Corollarium de tempore*), 789, 2*ss.*: ἀριθμὸν μὲν γὰρ κινήσεως είναι τὸν χρόνον οὐκ

ἀποδέχεται, διότι 6 μὲν αριθμός διωρισμένον ποσόν, ἡ δὲ κίνησις καὶ 6 χρόνος συνεχής, τὸ δὲ συνεχὲς οὐκ ἀριθμητόν [pues por cierto no admite que el tiempo sea la medida del movimiento, porque el número <con que se mide> es una cantidad definida, pero el movimiento y el tiempo son un continuo, y lo continuo no es mensurable].

§ 5. Pág. 542. La naturaleza en vez de la divinidad: principalmente según CIC. que hace decir al epicúreo Veleyo: *Strato... qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet,* etc. *(de nat. deor.,* I, **13,** 35), con lo cual debe compararse en seguida (ACAD., II, 38, 121) *negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum: quaecumque sint, omnia effecta esse natura.*

Pág. **542** (apartado 2). La alta estima tributada al "físico": DIÓG. L., V,3, 58: ἀνὴρ ἐλλογιμώτατος καὶ φυσικὸς ἐπικληθεὶς ἀπὸ τοῦ περὶ τὴν θεωρίαν ταύτην παρ' ὀντινοῦν επιμελέστατα διατετριφέναι [hombre muy ilustre y llamado físico porque se dedicó con ahinco, como el que más, a esta especulación]. SIMPLIC. en *Fís.* ARIST., VI, 4 (965, *7s.*): Στράτων . . . ἐν τοῖς ἀρίστοις Περιπατητικοῖς ἀριθμούμενος [Estratón... que se contaba entre los mejores de los Peripatéticos]. Aristarco y Estratón: ESTOB., *Ed. phys.,* I, 16, p. 98, 6 MEINEKE = I, 149, 6 WACHSM. Además, BERGK, *Fünf Abh.,* pág. 141, nota 3 y DIELS, *loe. cit.,* pág. 19. Eratóstenes: su extracto de Estratón en Estrabón, I, 3, pt 49 = I, p. 64-66 MEINEKE. El libro de Arquímedes recientemente descubierto por HEIBERG: *Hermes,* XLII, *Bibliotheca math.,* 1907, con trad. alemana de ZEUTHEM e inglesa en la revista *The Monist* (abril 1909), comentado recientemente por HEIBERG en la revista Das *Weltall,* IX, 11-12. — Pág. 543 (arriba). Ctesibio y Erasístrato: cf. DIELS, *loc. cit.,* págs. *10s.* y *11ss.,* WELLMANN en PAULY-WISSOWA, s. v. "Erasistratos" y *Zwei Vortr. z. Gesch. d. antiken Medizin,* págs. *20ss.,* de la separata de *Neue Jahrbb. f. d. kl. Altertum,* XXI.

§ 6. Pág. 543. Una doble argumentación: cf. SIMPL. en la *Fís.,* VI, 4 (975, *10ss.* DIELS), donde se cita el libro de Estratón sobre el movimiento. Cf. POPPELREUTER, *Zur Pysch. des Arist., Theophr., Strato,* págs. *46s.,* donde se reproduce asimismo el segundo pasaje correspondiente, a saber PLUTARCO, *de sollertia anim.,* 3, 6 = *Moralia,* 1176, 1588. DÜBN. En él figura la importante frase: ὡς ούδ' αἰσθάνεσθαι τὸ παράπαν ανευ τοῦ νοεῖν υπάρχει [que es absolutamente imposible percibir nada sin el pensar] con la ejemplificación enlazada con ella. GROTE expuso la comparación con los golpes del reloj.

Sede de las funciones anímicas: el μεσόφρυον [entrecejo]. Cf. DIELS, *Doxogr.,* 391, 5. ESTRATÓN contra la prueba de la inmortalidad del Fedón: cf. OLIMPIOD., *Scholia in Platonis Phaedonem,* ed. CHR. EBERH. FINCKH (Heilborn, 1847, págs. 150ss.Q.